DIE PNEUMATOMACHEN

Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Evang.-Theologischen Fakultät
der Universität Hamburg

vorgelegt von
WOLF-DIETER HAUSCHILD
aus Lübeck

Hamburg 1967

DIE PNEUMATOMACHEN

Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Evang.-Theologischen Fakultät
der Universität Hamburg



vorgelegt von

WOLF-DIETER HAUSCHILD
aus Lübeck

Hamburg 1967

REFERENT: Prof. D. Georg Kretschmar

KORREFERENT: Prof. Dr. Bernhard Lohse

Tag der mündlichen Prüfung: 6. Mai 1967

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

1.) Zur Pneumatomachen-Forschung

Solange es kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung gibt, hat sie die Trinitätstheologie und den trinitarischen Streit des 4. Jhdts intensiv behandelt. Zumal in den letzten hundert Jahren wurde hier Großes geleistet. Auch über die Pneumatomachen gibt es mehrere - und wie es scheint: erschöpfende - Untersuchungen. Die eigentliche Pneumatomachen-Forschung besteht aus den Arbeiten von Friedrich LOOFS.[1] LOOFS' besonderes Verdienst ist es, mit den von ihm entdeckten zwei makedonianischen Dialogen zum ersten Male originale pneumatomachische Dokumente vorgelegt zu haben. Alle folgenden Arbeiten zu diesem Thema basieren auf LOOFS. Die umfassendste Darstellung lieferte bisher PETER MEINHOLD,[2] der letzte wichtige Beitrag zur Pneumatomachen-Forschung stammt von HERMANN DOERRIES.[3]

Warum also eine erneute Untersuchung? Weil die Pneumatomachen bislang im wesentlichen als k i r c h e n geschichtliche Größe untersucht worden sind, aber kaum als dogmengeschichtliche. Die Situation ist hier dieselbe wie beim ganzen trinitarischen Streit: In kirchengeschichtlicher Hinsicht sind die Quellen so gut wie ausgeschöpft. Darum soll das, was an Kirchengeschichtlichem über die Pneumatomachen

---

1) Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898 - Art."Eustathius" in RE 3.A., Bd.5,S. 627ff - Art."Macedonius" in RE 3.A., Bd.12, S.41ff - Zwei macedonianische Dialoge, SBA 1914,S.526-51 - Art. "Macedonianism" in ERE Bd.8, S.225ff - Die Christologie der Macedonianer, in Festschr.f.A.Hauck, Leipzig 1916, S.64-76

2) Art."Pneumatomachoi" in PW Bd. 21,1(1951),Sp.1o66-11o1

3) Dazu s.u.S. 39f

erarbeitet wurde, in dieser Arbeit nicht wiederholt werden; was hier noch offen ist, wird im III.Teil untersucht. Die Theologie der Pneumatomachen ist jedoch z.T. noch ein offenes Problem:

1.Man muß die dogmengeschichtliche Einordnung der Pneumatomachen anders als bisher sehen, den Blick nicht nur auf die Spätphase der homöusianischen Partei richten. - 2. Man muß das theologische Anliegen der Pneumatomachen ernst nehmen und im Zusammenhang damit die Frage nach ihrem Geist-Verständnis[1] und der Triebfeder ihrer "Pneumatomachie" stellen.[2] - 3. Die einzelnen Quellen müssen gründlich nach pneumatomachischem Gut abgesucht werden, da wir für diese Partei relativ viel Material haben.[3] Dabei haben Rekonstruktion und Darstellung der pneumatomachischen Anschauungen Hand in Hand zu gehen, doch darf man diese nicht pauschal als einheitliche Größe ansehen,[4] weil sie das

---

1) Dieses Problem hat wohl als erster GEORG KRETSCHMAR, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,BHTh 21, Tübingen 1956,gesehen (S.13ff). Aber seine Antwort (Geist als Gabe, als "keine festumrissene Wirklichkeit") trifft nur für einen geringen Teil der Pneumatomachen zu. - Eine versteckte, zutreffende Antwort bietet HARNACK, DG 5.A., Bd.2,S.29o ("dienendes Wesen");doch wird das nicht näher ausgeführt.

2) Für diese Frage hat ebenfalls KRETSCHMAR (S.11ff) die bisher beste Lösung geboten, wenn er den Binitarismus als Triebfeder herausstellt. Nur wird man diesen Binitarismus nicht auf Eusebius von Cäsarea und die letzte Phase des trinitarischen Streits beschränken dürfen; und statt um die "Einzigkeit des Sohnes" geht es um das grundlegende Problem des Monotheismus. - Vgl. auch den Erklärungsversuch MEINHOLDs (Sp.1o95,5ff; 1o96,9ff).

3) Einen Anfang zu dieser Rekonstruktion haben LOOFS und DOERRIES mit der Entdeckung der makedonianischen Dialoge bzw. des Eustathius-Guts bei Basilius sowie MEINHOLD mit der Aufzählung der einzelnen Quellen, die Pneumatomachisches bieten, gemacht.

4) Einen Ansatz dazu bietet MEINHOLD. Was in den großen Lehrbüchern der Dogmengeschichte über die Pneumatomachen steht, ist dürftig: SEEBERG bringt nichts, LOOFS so gut wie nichts, HARNACK etwas (S.29o). Hier dürfte die dogmengeschichtliche Bedeutung der Pneumatomachen verkannt sein.

nicht gewesen ist. Man muß vielmehr zunächst in lokaler und zeitlicher Hinsicht differenzieren und erst nachher nach der Einheit fragen. Deswegen werden die Schriften, die uns darüber informieren, in dieser Arbeit getrennt untersucht. Sicherlich ist die Leugnung der Gottheit des Geistes der Grundgedanke bei allen Pneumatomachen, aber man sollte deswegen nicht gleich von "großer Eintönigkeit" reden,[1] da es entscheidend auf die Durchführung dieses Grundgedankens ankommt[2]. Hier ist neben der Einheitlichkeit die charakteristische Verschiedenheit aufzuspüren.

Die überlieferten Nachrichten erstrecken sich über den Zeitraum von ca. 358 bis 425 und weisen auf verschiedene Kirchengebiete. Über ägyptische Pneumatomachen haben wir Zeugnisse aus der Frühzeit (Athanasius; Didymus' "De Spiritu Sancto"), aus der eigentlichen Kampfzeit um 38o (Dialogus I contra Macedonianos) und aus der Spätzeit nach 39o (Didymus' "De trinitate"; Dialogus III de trinitate; Cyrill). Sie sind außerdem auf mindestens zwei verschiedene Orte zu verteilen (Alexandria und Thmuis). - Über kleinasiatische Pneumatomachen besitzen wir Zeugnisse des beginnenden Kampfes der siebziger Jahre aus Kappadokien und Pamphylien (Basilius und Epiphanius) und des späteren Kampfes der achtziger Jahre aus Kappadokien (Gregor von Nyssa). - Ferner sind die Konstantinopler Pneumatomachen zu unterscheiden, über die Gregor von Nazianz informiert.[3]

Diese Komplexe werden als Einheiten aufgefaßt und entspre-

---

1) So MEINHOLD Sp.1o93,21ff

2) An einem zentralen Beispiel sei das gezeigt: Nicht alle Pneumatomachen haben die "Geschöpflichkeit" des Heiligen Geistes gelehrt (gegen MEINHOLD Sp.1o66,23). Das gilt nur für die Frühformen. Die Späteren haben sich z.T. gerade bemüht, die Behauptung der Geschöpflichkeit zu umgehen, und gelangten dabei zu seltsamen Definitionen.

3) Was Theodor von Mopsuestia in seiner Disputation mit den Makedonianern (Patr.Orient. IX,5; ed. F.NAU, p.637-67) über die pneumatomachische Theologie bietet, ist so wenig, daß es in dieser Arbeit übergangen werden kann. - Das Gleiche gilt für die lateinischen Zeugen.

chend dargestellt. Das bedeutet, daß die einzelnen (zu re-
konstruierenden) Angaben nicht bloß registriert, sondern
vor allem systematisiert werden. Bei dieser Arbeit ist die
Eigenart der einzelnen Dokumente zu berücksichtigen: Wir
haben zwei direkte pneumatomachische Quellen sowie originale
pneumatomachische Aussagen in den antimakedonianischen Dia-
logen des Ps.-Athanasius. In den als Auseinandersetzung mit
den Pneumatomachen angelegten Schriften (beispielsweise
Athanasius' Serapionsbriefen und Basilius' "De Spiritu
Sancto") finden wir einige wenige originale Zitate und eine
Reihe von zuverlässigen Wiedergaben pneumatomachischer An-
schauungen. In denjenigen Schriften, die weniger eine Aus-
einandersetzung mit den Pneumatomachen sind als vielmehr
eine Darlegung der orthodoxen Pneumatologie in Antithese zu
ihnen (hauptsächlich Epiphanius, Gregor von Nazianz, Didy-
mus)[1] sind die pneumatomachischen Anschauungen aus den
- größtenteils zuverlässigen - polemisch-antithetischen
Angaben zu erheben.

Das zuletzt Skizzierte ist Gegenstand des I.Teils dieser
Arbeit. Es soll dabei ein möglichst umfassendes und genaues
Bild der pneumatomachischen Theologie gegeben werden. Da es
sich um eine Rekonstruktion handelt, wird die Darstellung
ziemlich ausführlich gehalten. Immerhin sind die Pneumato-
machen "verlorengegangene Theologen", und es dürfte die
Pflicht des Historikers sein, den Wegen ihres Denkens nach-
zuspüren.

2.) Allgemeine Erwägungen über die Bedeutung der Pneumatomachen für die Dogmengeschichte

Man kann die Trinitätstheologie des 4.Jhdts in all ihren
Schattierungen nicht verstehen, wenn man es nicht immer wie-
der neu als ein Problem empfindet, wie man auf denkerischem
Wege zur Behauptung der Gottheit Christi und des Heiligen

1) Dieser Typ ist vom vorigen nicht immer sauber zu unter-
scheiden. Gregor von Nyssa steht in der Mitte zwischen
beiden.

Geistes kommen kann. In der Dogmengeschichtsschreibung
kommen die Parteien des trinitarischen Streites[1] oft zu
kurz. Man begnügt sich vielfach damit, ihre Namen und Pro-
gramme zu nennen, die wenigen erhaltenen Aussagen zu refe-
rieren sowie eine bunte Folge von Synoden und Parteiverän-
derungen vorzuführen. Die Gefahr ist dabei gegeben, daß sie
als historische Kuriositäten mißverstanden werden. Dazu
trägt der Umstand bei, daß die theologische Arbeit der Aria-
ner, Neuarianer, Homöer, Rechts- und Links-Homöusianer
- abgesehen von Bruchstücken - für uns verloren ist.

In der vorliegenden Arbeit sollen die vorhandenen Quellen
eingehend interpretiert werden und das Anliegen der Parteien
des 4.Jhdts auch theologisch ernst genommen werden. Es
geht nicht an, den bunten Wechsel der Programme vorzuführen,
ohne nach den sachlichen Gründen für diesen Wechsel zu fra-
gen. Man muß nach den Traditionen fragen, von denen die
verschiedenen Parteien herkommen, man muß nach Kontinuität
und Fortschritt ihrer theologischen Arbeit fragen, kurzum
sie als dynamische, und nicht als statische Gebilde be-
handeln. Man kann ferner nicht einfach darstellen, wie es
zur Entscheidung von 381 kam, ohne zu fragen, wie es möglich
war, daß die um 35o theologisch zerklüftete östliche Reichs-
hälfte um 4oo sich in trinitätstheologischer Uniformität
zeigt.

Zum Verständnis unerläßlich ist die Frage nach dem jeweili-
gen trinitätstheologischen A n s a t z der Parteien. Das
hat zwar eine Typisierung und Schematisierung zur Folge, die
aber dann gerechtfertigt ist, wenn sie das Verstehen dieses
scheinbar wirren Gebildes "trinitarischer Streit" erleich-
tert und wenn sie auf akzeptablen Einzelhypothesen beruht.[2]

In der folgenden Untersuchung soll die späteste Partei-
Bildung des trinitarischen Streites dargestellt werden, die

1) Der Begriff "Arianischer Streit" empfiehlt sich weniger,
weil es in diesem Streit - aufs Ganze gesehen - nicht so
sehr um Arius und die Arianer geht, sondern um die Verarbei-
tung des Nizänums und den allmählichen Wandel der orienta-
lischen Normaltheologie.

2) S. dazu z.B. S.176f

deswegen interessant ist, weil in ihr das Problem des ganzen Streites noch einmal zusammengefaßt wird.

Die Pneumatomachen oder Makedonianer gehören nicht nur in den Zusammenhang der Endphase des trinitarischen Streits, sondern in den größeren Zusammenhang des trinitätstheologischen Klärungsprozesses, der die Theologie der östlichen Reichshälfte im 3. und 4. Jhdt beschäftigte. (Alle folgenden Feststellungen beziehen sich auf die östliche Theologie, die sich von der westlichen Trinitätslehre schon im Ansatz unterscheidet.) Die Bedeutung der Pneumatomachen für die Dogmengeschichte besteht darin, daß sie unausweichlich die trinitarische Frage als t r i n i tarisches P r o b l e m aufwarfen. Denn bis dahin waren die theologischen Bemühungen ausschließlich am Verhältnis Christi zu Gott, also binitarisch, orientiert gewesen.[1] Es gab in der östlichen Theologie nur ganz wenige Theologen, die eine in der Wurzel t r i n i tarische Lösung anzubieten hatten.

Das hat im wesentlichen zwei Gründe:

1. Der Heilige Geist war bis zum 4.Jhdt kaum eine theologisch scharf umrissene Gestalt, mehr ein unbestimmtes Element der kirchlichen Tradition. Die Anschauungen vom W e s e n des Geistes stammten bis dahin eigentlich noch aus der spätjüdischen Theologie; man hatte noch nicht die theologischen Konsequenzen aus der Tatsache gezogen, daß in Credo und Taufformel der Geist neben Vater und Sohn stand.

2. Im trinitarischen Streit - sowie in den trinitätstheologischen Überlegungen der Zeit vorher - ging es um das Problem des Monotheismus, das durch die Frage nach der Bedeutung Christi gestellt war. Dieses Problem gewann dadurch an Schärfe, daß für die spätjüdisch-frühchristliche Theologie heidnischer Polytheismus seit je das schlimmste Übel war und daß andererseits hellenistische Philosophie und Religiosität längst auf dem Weg zum Monotheismus waren. Das christliche D e n k e n war herausgefordert, die Forderung des Monotheismus in Einklang zu bringen mit der Forderung auszusagen, daß in Christus Gott selbst erschienen war.

---

1) s. KRETSCHMAR S.1

Das ist im Osten, nachdem die modalistische und die ökomomisch-trinitarische Lösung sich nicht durchsetzen konnten, vor allem seit dem 3.Jhdt mit Hilfe des Subordinatianismus gelöst worden. Und zwar zunächst auf zwei verschiedenen Wegen, bei denen je eine der genannten Forderungen zu kurz kam: mit Hilfe des monotheistischen Schöpfer-Geschöpf-Schemas und mit Hilfe binitarischer Schemata wie "Urbild-Abbild" und "Vater-Sohn". Die erste Lösung, später der Weg des Arianismus, war die denkerisch korrekteste, wurde aber im 4.Jhdt nur von theologischen Außenseitern vertreten. Die zweite setzte sich - vor allem im Gefolge des Origenes - weithin im Orient durch und wurde so sehr als Lösung des Problems empfunden, daß beispielsweise Eusebius von Cäsarea im binitarischen Monotheismus das Wesen des Christentums sehen konnte.

Die wohl verbreitetste Antwort auf die Frage nach der Einheit Christi mit Gott war die einfache Auskunft, er verhalte sich wie ein Sohn zum Vater. Das wurde "personal" verstanden und anhand der biblischen Aussagen erläutert; man reflektierte kaum über eine zugrundeliegende "Natur".[1] Die Einheit wurde näher bestimmt durch Aussagen über die Eigenschaften und die Weise, wie sich Vater und Sohn zueinander verhielten. Die Schwierigkeit dieser einfachen Lösung war die, daß man die Einheit des Heiligen Geistes in jenem Schema nicht ausdrücken konnte.

Und hier berührt sich der soeben ausgeführte zweite Grund mit dem S.6 genannten ersten: Man wurde in diesen Kreisen der Schwierigkeit, die Einheit des Geistes mit Gott zu denken, dadurch enthoben, daß er für sie seinem W e s e n nach nicht Gott oder Gott gleich war, wohl aber in einem bestimmten (inferioristischen) Verhältnis zu ihm gedacht wurde. Man verstand ihn entweder als göttliche Gabe und Kraft oder als dienendes göttliches Wesen, wobei letzteres die im Osten verbreitetste Anschauung war. Ein t r i n i tarisches Problem gab es mithin vor der Mitte des 4.Jhdts noch nicht.

---

1) Dies wurde aber der dritte, zur endgültigen Lösung führende Weg.

Damit haben wir die allgemeine theologiegeschichtliche Konstellation, aus der heraus das Phänomen "Pneumatomachen" zu verstehen ist. Unsere These ist also die, daß die Pneumatomachen keine plötzlich auftretende, isolierte Erscheinung des späten 4. Jhts, sondern tief in die normaltheologische Tradition des Ostens eingebettet sind. Diese These soll im II.Teil dieser Arbeit begründet werden.

Warum wurde nun gerade die Geist-Frage das "Schibboleth"[1] für die Trinitätstheologie des ausgehenden trinitarischen Streits?

Zugespitzt gesagt, war die im Osten verbreitete Theologie an das Trinitätsproblem mit b i n i tarischen Denkmitteln herangegangen, und die Pneumatomachen setzten das konsequent fort. Das Besondere an ihnen ist nicht, daß sie die Gottheit des Geistes leugneten - da gab es vor ihnen schon andere! - , sondern daß sie es in einer bestimmten Situation taten: Als der maßgebliche Teil der zerfallenden östlichen Normaltheologie in der Frage des Verhältnisses Gott-Christus einen Ansatz gefunden hatte, der eine echte T r i n i tätstheologie ermöglichte, weil man von ihm aus - gewissermaßen als "Probe aufs Exempel" - das Problem der Gottheit des Geistes leichter lösen konnte: Der Sieg des Usia- bzw. Physis-Gedankens über das Vater-Sohn-Schema.

War hier einmal das Gott-Christus -Problem als Homöusie oder Homousie bestimmt, dann stellte sich das Problem des Geistes auf derselben Ebene. Für den, der die Einheit der Usia behauptete, war daher der Weg zur Behauptung der Gottheit des Geistes nicht weit.

Dieser Umschwung fand in den fünfziger und sechziger Jahren statt: von der Mittelpartei zu den Alt-Homöusianern und von diesen zu den homöusianischen Nizänern. Prinzipiell war jetzt eine homousianisch-trinitarische Lösung möglich. Aber es dauerte noch einige Jahre bis sie sich durchsetzte - weil sie prinzipiell unmöglich war für einige Theologen,

1) So KRETSCHMAR S.1o; vgl. MEINHOLD Sp.11o1

die ursprünglich aus derselben Richtung kamen - die Pneumatomachen.[1]

Diese hatten zwar auch die Usia-Spekulation aufgenommen, aber nicht wirklich - das zeigte sich am deutlichsten an der Geist-Frage, die insofern der Unterscheidungspunkt wurde. Sie interpretierten nämlich das ὁμοούσιος oder auch das ὁμοιούσιος weiterhin nach dem Vater-Sohn-Schema[2] und konnten darin die Homö- oder Homousie des Geistes nicht miteinbegreifen.

Man muß die Pneumatomachen einerseits als legitime Bewahrer der normaltheologischen Tradition verstehen, andererseits als Reaktionsbewegung gegen die jungnizänische Trinitätslehre. Diese Reaktion führte zur Aufnahme der Usia-Spekulation und damit zur Definition des Heiligen Geistes in dieser Sprache: daher die teilweise seltsamen Bestimmungen des Geistes als "Mittelwesen"! Die historisch einmalige Situation kennzeichnet sie als Pneumatomachen gegenüber allen anderen Theologen, die auch die Gottheit des Geistes nicht lehrten. Und zum pneumatomachischen S t r e i t kam es, weil nicht die Pneumatomachen, sondern die Gegenseite die Geist-Frage zum "Schibboleth" für echtes homousianisches Denken machte.

Nicht nur auf der Ebene der Usia-Diskussion war die Gottheit des Geistes begründbar. Analog zur Verschränkung des Vater-Sohn-Schemas mit der Vorstellung vom Geist als dienendem göttlichen Wesen bei den Pneumatomachen entsprach

1) Die homöusianische Partei dürfte der für die Lösung des um 35o festgefahrenen trinitarischen Streits entscheidende Faktor gewesen sein. Und für ihr Verständnis wiederum ist es wichtig zu beachten, daß sie ein labiles Gebilde war: der erste Schritt der orientalischen Normaltheologie auf dem Wege der Usia-Spekulation.
Die Labilität wird deutlich an der verschiedenen Interpretation des Schlagwortes ὅμοιος κατ' οὐσίαν . Faßte man hier οὐσία als e i n e οὐσία δευτέρα , so war der Weg zu den Homousianern hin gebahnt; faßte man sie dagegen als πρώτη (also z w e i οὐσίαι), so unterschied man sich nicht wesentlich von der personalen Zwei-Hypostasen-Theologie der alten Mittelpartei.

2) In der Christologie ließ sich das noch verheimlichen.

der Homousie des Geistes
auf der anderen Seite/ein "gottheitliches" Verständnis sei-
nes Wesens. Zwei Wege führten also - für den Ansatz bei der
Usia-Spekulation - zur Homousie auch des Geistes: die In-
terpretation der trinitarischen Tradition der Kirche und
ein neues Verständnis der gegenwärtigen Wirklichkeit und
soteriologischen Bedeutung des Heiligen Geistes. Ersteren
Weg ging im wesentlichen Athanasius, letzteres leistete z.
B. Basilius. So wie er Wesen und Wirken des Geistes in ihrer
Bedeutung für die christliche Existenz beschrieb, mußte
die Homousie der Sache nach dabei herauskommen. Weil sich
hier bei der Anschauung vom Wesen des Heiligen Geistes die
Pneumatomachen fundamental unterschieden, wurde der Streit
um die Homousie ein Streit um die Pneumatologie. Und weil
es auch um die Tradition der Kirche ging, wurden Bibel,
Taufe und Doxologie in den Streit mithineingezogen.

3.) Überblick über die Geschichte der Pneumatomachen

Es erübrigt sich, hier eine Aufzählung bekannter Einzel-
heiten zu bringen. Eine gute Zusammenfassung bietet MEIN-
HOLD Sp.1o78-89.
Wie wir im vorigen Kapitel sahen, kommen die Pneumatomachen
von einer breiten und relativ alten trinitätstheologischen
Tradition her. Zu einem bestimmten Zeitpunkt haben sie ih-
ren überkommenen binitarischen Ansatz und ihre latente
"Pneumatomachie" derart aktualisiert, daß sie ein kirchen-
geschichtlich eigenständiges Gebilde wurden. Dazu gehört
ferner, daß sie sich gegen Angriffe verteidigen mußten. So
weit wir sehen können, gebührt Athanasius der Ruhm, dadurch
daß er seit der Synode von Alexandria 362 in der nizänischen
Orthodoxie die Gottheit des Geistes miteinbegriff, den An-
stoß zur Herausbildung einer pneumatomachischen Partei ge-
geben zu haben. 358/59 war ihm zum ersten Male das Phänomen
begegnet, daß Theologen wohl die Gottheit des Sohnes zuga-
ben, nicht aber die des Geistes. Das waren die Tropiker in
Thmuis. Zur selben Zeit mußte sich Didymus in Alexandria eben-

falls mit Pneumatomachen auseinandersetzen.

Die Bildung einer besonderen pneumatomachischen Partei hing, wie gesagt, mit der Labilität und dem Zerfall der homöusianischen Partei zusammen. Die Konsolidierung der "Rechts-" Homöusianer setzte ein mit der Synode von Antiochia 363, die der "Links"-Homöusianer mit der Synode von Lampsakus 364.[1]

Nur für Kleinasien kennen wir die durch die Pneumatomachen ausgelösten Vorgänge genauer, für das übrige östliche Kirchengebiet (Ägypten, Thrakien, möglicherweise Syrien) sind jedoch auch Pneumatomachen bezeugt. Sie waren also keine "Winkelsekte". Bis 381 dauerte das eigentliche theologische Ringen. Die kleinasiatischen Pneumatomachen, geführt von Eustathius von Sebaste, Eleusius von Kyzikus und Theophilus von Castabala konstituierten sich im Laufe des namentlich mit Basilius von Cäsarea geführten Kampfes auf einer Synode 376 in Kyzikus (und einer weiteren 378 in Antiochia/Karien) endgültig zu einer eigenen Partei. Um dieselbe Zeit wird in Konstantinopel das Gleiche geschehen sein. Ob wir in Ägypten schon um 36o mit einer festen Partei zu rechnen haben, ist fraglich. Es war wohl zunächst nur eine ausgeprägte Richtung innerhalb der nicht-nizänischen Theologie. Das Urteil von 362 wird hier aber eher zur Klärung der Fronten beigetragen haben als im übrigen Osten.[2]

Für den Westen war die pneumatomachische Frage kein Problem, da dort das trinitarische Problem von vornherein t r i n i tarisch gelöst war, nicht spekulativ, sondern im Rückgriff auf die Formeln der Tradition (Taufe und Credo).

Das Pneumatomachentum wurde zum ersten Male 362 in Alexandria verurteilt, dann 378 in Rom und 379 in Antiochia,

---

1) Für die Geschichte der kleinasiatischen "Links"-Homöusianer spielen die Synoden eine Rolle, die in den sechziger Jahren in Smyrna, Pamphylien, Isaurien und Lykien, 366 in Tyana und 367 in Antiochia/Karien abgehalten wurden.

2) Daß es auch in Syrien, speziell in Antiochia, Pneumatomachen gab, läßt die altnizänische Opposition vermuten (s. dazu S. 189)

endgültig 381 in Konstantinopel. Daneben hat es in Kleinasien regionale Verurteilungen gegeben. Es ist zu beachten, daß die Verurteilung von 362 nur diejenigen traf, die den Geist als Geschöpf bezeichneten. Das traf nicht alle Pneumatomachen![1] Die römische Synode dagegen erfaßte mit ihrer um Präzision bemühten Vielzahl von Anathematismen alle pneumatomachischen Schattierungen. Während sie eindeutig die Homousie des Geistes bekannte, hielt sich das Konzil von 381 hier stärker zurück, weil die Geist-Frage im Osten eben ein wirkliches Problem war.[2] Hier ging erst die Konstantinopler Synode von 382 einen Schritt weiter. Aber 381 wurden immerhin die Pneumatomachen - gültig für den ganzen Osten - namentlich als Häretiker verurteilt, und dieses Urteil galt fortan.

Sie waren aber auch in den achtziger Jahren noch recht verbreitet. Der von Theodosius unternommene Versuch, mit Hilfe eines Religionsgespräches zwischen Orthodoxen und Pneumatomachen (sowie Eunomianern und Novatianern) eine Einigung herbeizuführen, scheiterte. Seitdem wurden sie in den kaiserlichen Häretiker-Edikten aufgeführt: so in den Edikten vom 25.7.383, vom 3.12.383, vom 21.1.384, vom 9.4. und 8.6.423 und vom 3o.5.428.[3] Nach den Bemerkungen bei orthodoxen Schriftstellern zu schließen, gab es noch im 5.Jhdt hier und da Pneumatomachen, und auch die Auseinandersetzung mit ihnen hielt noch etwa bis 425 an.

---

1) Sind die Bemühungen vieler Pneumatomachen, der Definition des Geistes als eines Geschöpfes auszuweichen, auch aus diesem Anathem abzuleiten?

2) S. dazu ADOLF-MARTIN RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, FKDG 15, Göttingen 1965, S.78-85, 253-7o

3) Cod.Theod. XVI,5 ed. MOMMSEN Bd.I,2 (Nachdruck von 1954), p. 859f, 876, 878

4.) Zur Klärung wichtiger Begriffe

Es empfiehlt sich zu erklären, wie bestimmte Begriffe in der folgenden Arbeit verstanden werden sollen.

1. Als Pneumatomachen gelten diejenigen Theologen, die die Gottheit des Heiligen Geistes von einem binitarischen Ansatz her leugneten. - 2. "Binitarismus" wird hier nicht in dem Sinne verstanden, daß Christus und Heiliger Geist in eins gesehen werden[1] oder daß der Geist keine eigene Hypostase, sondern eine Kraft sei;[2] auch nicht in dem Sinne, daß damit jegliches trinitarische Reden ausgeschlossen sei, sondern so, daß man - unter Anerkennung der Hypostase "Heiliger Geist" - in der G o t t heit nur eine Z w e i heit denken kann und diese Zweiheit durch das exklusive Schema "Vater-Sohn" ausdrückt.[3] -

3. Das Wort "trinitarisch" soll die Zusammen o r d n u n g von Vater, Sohn und Geist - unter Wahrung der Gottheit aller drei - ausdrücken, "triadisch" dagegen nur das Zusammennennen.

4. Der Begriff "orthodox" ist keine Wertbezeichnung, sondern ein vereinfachender Ausdruck für diejenigen Anschauungen und Theologen, die im Sinne einer späteren Zeit orthodox waren. - 5. Mit "Nizänern" sind diejenigen Männer gemeint, die über die bloße Akzeptierung des Nizänums hinaus die Trinitätstheologie von der Einheit der οὐσία her konstruierten; sie sind ein exakt bestimmbarer Kreis. "Nicht-nizänisch" ist dementsprechend ein Sammelbegriff für alle sog. "häretischen" Theologen des 4.Jhdts.

6. Der Begriff "Christologie" - als Korrelat zu "Pneumatologie" - wird im Regelfall im weiten Sinn verstanden als "Lehre von Christus" und "Lehre über die Beziehung zwischen

---

1) Dazu s. LOOFS, Art."Christologie" in RE 3.A.,Bd.4,S.26 und die Arbeit von MACHOLZ (s.Lit.verz.).

2) In diesem Sinne sind z.B.die Modalisten,die Origenes Joh.-K.II,1o;p.64,32ff bekämpft, Binitarier.

3) Das arianische Schema ἀγέννητος-γεννητός ist deswegen nicht binitarisch, weil es viele γεννητά gibt.

Gott und Christus". Die Auseinandersetzungen im Anschluß an Nicäa sind ja zunächst keine trinitarischen, sondern christologische. Wo die "Christologie" im speziellen Sinn gemeint ist, wird das jeweils gesagt.

7. Stark abgegriffen sind die Bezeichnungen "Arianer", "arianisch", "arianisierend", "Semiarianer". Als historischer Ordnungsbegriff meint "Arianer" diejenigen Theologen, die im Anschluß an die a r i a n ische Theologie eine Partei bildeten. In diesem Sinne gab es als Arianer strenggenommen nur die Leute um Aëtius und Eunomius, als nichtformierte Partei auch einige Freunde des Arius in der Zeit um 325. "Arianisch" ist im Grunde ein dogmatischer Begriff, und seine Bedeutung muß genau geklärt sein, damit man nicht - wie die Orthodoxen des 4.und 5.Jhdts - alle Nicht-Nizäner als Arianer ansieht. "Arianisch" ist diejenige Trinitätstheologie, die ihren Ansatz streng monotheistisch beim Agennesie-Gedanken und Schöpfer-Geschöpf-Schema nimmt.[1] "Arianisierend" ist demnach nur eine solche Trinitätstheologie, die in eine andere- beispielsweise binitarische - Elemente jener beiden Kennzeichen aufnimmt. So sollte man die alte Mittelpartei und die Homöer weder dogmatisch noch kirchenpolitisch als Arianer klassifizieren;[2] aber sie haben gelegentlich einen arianisierenden Einschlag.[3] -
Noch schlechter steht es mit dem Begriff "Semiarianer", sofern er auf die Homöusianer oder Pneumatomachen angewendet wird.[4] Dieser Sprachgebrauch aus der Ketzerbekämpfung - im Anschluß an Epiph. h. 73 und Konstantinopel 381 - sollte in der Dogmengeschichte keinen Platz mehr haben, weil die Homöusianer und Pneumatomachen nicht einmal einen "arianisierenden" Einschlag aufweisen.

---

1) Dazu s. S.176f - Alle, auf die die historische Definition zutrifft, waren auch - soweit wir dafür Quellen haben - im dogmatischen Sinn Arianer (vgl. S.161 A.1).

2) Diese Gewohnheit ist weit verbreitet, z.B.: HARNACK, DG 5.A., Bd.2, S.253ff; SEEBERG, DG 5.A., Bd.2, S.11o - MEINHOLD Sp.1o78,6o bestimmt letztere sogar als "Neuarianer".

3) s.S. 182

4) Er ist besonders in der katholischen Literatur zu finden, aber z.B. auch noch bei ALFRED ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd.1, Gütersloh 1965, S.242

8. Zum Schluß sei betont, daß uns zur Charakterisierung der mannigfachen Anschauungen vom Wesen des Heiligen Geistes nur unzureichende Begriffe zur Verfügung stehen. Wo der Geist eindeutig als Gabe oder Kraft aufgefaßt wird, kann man den heutigen Begriff "neutrisch" anwenden; wo er dagegen als aktiv Handelnder erscheint, gilt - allerdings mit Einschränkung - unser Begriff "Person".[1] Hier ist nicht immer sauber zu trennen. Vielleicht ist daher der Ausdruck "hypostatische Eigenständigkeit" präziser, ungeachtet der Tatsache, daß für die Alten auch ein "Neutrum" in unserem Sinne eine Hypostase sein konnte.

---

1) Vgl. KRETSCHMAR S.13

I. TEIL

REKONSTRUKTION UND DARSTELLUNG DER PNEUMATOMACHISCHEN ANSCHAUUNGEN

I. DIE FRÜHEN FORMEN DES PNEUMATOMACHENTUMS IN ÄGYPTEN

A) DIE "TROPIKER" AUS THMUIS IN DEN BRIEFEN DES ATHANASIUS AN SERAPION

1.) Vorbemerkung: Zum Quellenwert der Serapionsbriefe [1]

Die Briefe des Athanasius an Bischof Serapion von Thmuis sind für uns das früheste Zeugnis für das Auftauchen von Pneumatomachen, die Athanasius hier vorwiegend "Tropiker" nennt(s. dazu S.26). Diese drei Briefe sind allem Anschein nach während der dritten Verbannung des Athanasius (356-62) geschrieben worden und dürften innerhalb dieses Zeitraums etwa auf das Jahr 358 anzusetzen sein.[2]

Ihr Wert als Quelle für unsere Untersuchung läßt sich ziemlich genau festlegen: Athanasius hat weder eine unmittelbare Kenntnis der pneumatomachischen Anschauungen, noch liegt ihm ein originales pneumatomachisches Schriftstück vor. Sdetwas scheint es im übrigen auch gar nicht gegeben zu haben, wir befinden uns wohl in einem Stadium mündlicher Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche von Thmuis. Die Kenntnis der pneumatomachischen Anschauungen verdankt Atha-

1) Zitiert wird nach MG 26, 529-676

2) LEBON S.49f; SHAPLAND S.16ff - Für ca. 358 (-359) spricht die Tatsache, daß Serapion an der Synode von Seleukia nicht teilnahm, sondern der Homöer Ptolemäus von Thmuis, sodaß er zu dieser Zeit sich nicht als Gemeindeleiter mit den Tropikern auseinandergesetzt haben kann. Damit ist 359 terminus ante quem. Wenn die antiarianischen Ausführungen von ep.II auf den Orat.c.Ar. beruhen (so LEBON S.5o,A.1) und die Bemerkung in I,2;532B auf sie anspielt (so SHAPLAND S.17), diese aber in der Zeit nach 356 entstanden sind, dann ergäbe sich als terminus a quo etwa 357.
Die Gründe, die SHAPLAND für eine Datierung auf 359/6o anführt, sind nicht durchschlagskräftig.
Dazu, daß die vier Briefe an Serapion ursprünglich d r e i waren, s. BARDENHEWER Bd.3,S.71.

nasius den brieflichen Angaben des Serapion, der ihn um eine Stellungnahme gegen diese gebeten hatte. Das bedeutet, daß wir unsere Kenntnisse nur aus dritter Hand beziehen. Aber dennoch darf man einige (wenige) grundlegende Stellen als authentische Nachrichten ansehen. Es sind Sätze, die Athanasius ausdrücklich als pneumatomachisch zitiert. Ob man darüber hinaus hinter seiner Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen teilweise eine Kenntnis pneumatomachischer Argumente vermuten darf, wird im Einzelfall zu prüfen sein. Wir wissen ja nicht, wie ausführlich Serapion Athanasius informierte.

2.) Der pneumatomachische Ansatz der "Tropiker". Ihre Trinitätstheologie und Pneumatologie

Die Grundlagen der pneumatomachischen Position werden aus den wenigen Zitaten deutlich. Gleich zu Beginn sagt Athanasius: ἔγραφες γὰρ ... ὡς ἐξελθόντων μέν τινων ἀπὸ Ἀρειανῶν ... φρονούντων δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ λεγόντων αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων (I,1;529A). Hier wird dreierlei klar ausgesprochen: Der Geist ist Geschöpf, ist eines der Engelbzw. Geistwesen, unterscheidet sich aber doch von diesen.

Nach der weiteren Darstellung des Athanasius scheint es so, als hätten die Tropiker diesen Ansatz aus ihrer Exegese von Am 4,13 gewonnen.[1] Aber das wäre seltsam weit hergeholt! Viel wahrscheinlicher ist, daß in folgendem Zitat ihr eigentlicher Ansatz steckt : αὐτοὶ δὲ ... , ὡς γράφεις, ... πάλιν φάσκουσιν· εἰ μὴ κτίσμα ἐστὶ μηδὲ τῶν ἀγγέλων εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς

1) I,3; 536A : ἀνεγνώκαμεν, φασίν, ἐν τῷ προφήτῃ Ἀμώς .... καὶ ἔνθεν ἐπείσθημεν τοῖς Ἀρειανοῖς λόγοις κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Dieses Zitat ist trotz des φασίν kein echtes Zitat, sondern polemische Ausgestaltung des Athanasius. Wie sollten die Tropiker, die sich gerade von den Arianern getrennt hatten, sich ausdrücklich auf arianische Argumente berufen ?!
(Zur Auswertung s.u.S.19f)

ἐκπορεύεται, οὐκοῦν υἱός ἐστι καὶ αὐτὸ καὶ δύο ἀδελφοί εἰσιν αὐτό τε καὶ ὁ λόγος. καὶ εἰ ἀδελφός ἐστι, πῶς μονογενὴς ὁ λόγος ἢ πῶς οὐκ ἴσοι, ἀλλ' ὁ μὲν μετὰ τὸν πατέρα, τὸ δὲ μετὰ τὸν υἱὸν ὀνομάζεται; πῶς δέ, εἰ ἐκ τοῦ πατρός ἐστιν, οὐ λέγεται καὶ αὐτὸ γεγεννῆσθαι ἢ ὅτι υἱός ἐστιν, ἀλλ' ἁπλῶς πνεῦμα ἅγιον; εἰ δὲ τοῦ υἱοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα, οὐκοῦν πάππος ἐστὶν ὁ πατὴρ τοῦ πνεύματος; (I,15; 565C - 68A ; vgl. die ähnliche Ausführung in IV,1 637B) - Dies ist antithetisch formuliert (gegen die Behauptung des ἐκπορεύεσθαι des Geistes aus Gott), dürfte aber nicht nur ein beliebiges Gegenargument der Pneumatomachen sein, sondern verrät ihren Ansatz: Sie denken nicht trinitarisch, sondern im Begriffsschema "Vater - Sohn", und finden deshalb keine andere denkerische Möglichkeit, die Entstehung und das Wesen des Geistes zu erklären, als ihn zu den Geschöpfen zu rechnen. Daher ihre blasphemisch klingenden Gegenfragen an die Orthodoxen, die Athanasius für einen schlechten Witz hält.[1] Versteht man sie jedoch rein als Spott oder Sophisma, dann verbaut man sich das Verständnis. Man muß den Pneumatomachen vielmehr die Ernsthaftigkeit ihres Einwandes abnehmen.[2] Es sei schon an dieser Stelle betont, daß wir hier beim Vater-Sohn-Schema auf das für die pneumatomachische Trinitätslehre grundlegende Merkmal stoßen.

Für ihre Meinung, der Heilige Geist sei ein Geschöpf, finden sie nun in Am4,13 eine exegetische Stütze: ἀνεγνώκαμεν, φασίν, ἐν τῷ προφήτῃ Ἀμὼς λέγοντος θεοῦ, ὅτι « ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν Χριστὸν αὐτοῦ » καὶ ἔνθεν ἐπείσθημεν τοῖς Ἀρειανοῖς λόγοις κτίσμα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Hier liegt zweifellos eine originale pneumatomachische Aussage vor, die nur in der Formulierung von Athanasius ent-

1) I,15; 568A: παίζουσιν ; IV,2; 637C: ἀφροσύνη ; -Der Beurteilung des Athanasius, daß es sich hier um einen Scherz handele, haben sich moderne Forscher angeschlossen, z.B. HOLL S.170.

2) s. KRETSCHMAR S. 13 .- Daß es sich für die Pneumatomachen hier um eine denkerische Unmöglichkeit handelt, zeigt sich auch an folgenden Bemerkungen des Athanasius: μηδὲ ἅπερ αὐτοὶ μὴ δύνανται νοεῖν, ταῦτα λεγέτωσαν μηδὲ εἶναι δύνασθαι (I,17; 572A) μηδ' ἀμφιβάλλοντες ἐρωτᾶν, πῶς ταῦτα γένοιτο, ἵνα κἂν ὁ ἐρωτώμενος ἀπορῇ λέγειν μὴ ἐπινοῶσιν αὐτοὶ κακονοίας ἑαυτοῖς (ebd. 572B)

stellt ist. Wie sie zu dieser Aussage kommen,sagt eine ande-
re Notiz: Da in diesem Schriftwort Christus genannt wird,
muß das πνεῦμα der Heilige Geist sein.(I,9;552B) Das ist
nicht abwegig: Denn wenn von ἀπαγγέλλων τὸν Χριστόν die Rede
ist,dann legt sich bei πνεῦμα die Annahme nahe, daß hier vom
prophetischen Geist - und damit vom Heiligen Geist - die Re-
de ist, der den Propheten zur Ankündigung des Messias er-
mächtigt.[1)]

Die Feststellung ,daß diese Tropiker keine Trinität im ei-
gentlichen Sinn denken können, führt weiter zurück auf di e
Frage, warum das für sie unmöglich ist, und damit auf die
Frage nach ihrem Verständnis vom W e s e n des Geistes, das ihrer
"Pneumatomachie" zugrundeliegt. Der Heilige Geist muß für
sie offenbar so beschaffen sein, daß er unmöglich in der
Gottheit einbegriffen werden kann - obwohl es eine alte tri-
adische Tradition und die Anschauung vom Geist G o t t e s
gibt, die hier im Wege stehen. Aus ihrer Aussage ,daß er
eines der λειτουργικὰ πνεύματα sei, wird deutlich, daß er für sie
ein Engel bzw. ein dienstbarer Geist i s t . Der Ausdruck
ἓν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ist eine klare Anspielung auf Hebr
1,14, wo die gesamte "himmlische Welt" gegen den Sohn ab-
gegrenzt wird. Diese Wesensbestimmung nach Hebr 1,14 legt
sich einmal vom Begriff πνεῦμα her nahe und zum anderen,
weil die durch das Vater-Sohn-Schema geprägte pneumatoma-
chische Trinitätstheologie denselben Skopus aufweist wie
Hebr 1.

Damit besitzt der Geist hypostatische Selbständigkeit und
ist nicht eine Kraft oder ein Fluidum. Die ungeklärte Vor-
stellung, wie der Geist zu verstehen sei, als w a s er zu
bestimmen sei, wird durch die längst entwickelte Engel-Vor-
stellung geklärt: Der Geist ist Diener Gottes, wie die En-
gel; ja mehr noch: er i s t einer der Engel. Dieses Geist-

1) Diese Auslegung und Verwendung von Am 4,13 findet sich
m.W. in k e i n e m Beleg bei den Arianern.

verständnis macht es nun unmöglich, ihn mit Gott in ein
engeres naturhaftes Verhältnis zu bringen.

Die Richtigkeit dieser Interpretation wird durch zwei
pneumatomachische Auslegungen bestätigt.
Der Engel, der nach Sach 4,5 ἐν ἐμοί (sc. dem Propheten)
redet, wird von ihnen mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt.[1]
Wenn hier von einem Engel i m Propheten die Rede ist,[2)]
so kann damit nur der prophetische Geist gemeint sein, und
die Folgerung ist schlüssig, daß der Geist von der Schrift
ausdrücklich als Engel bezeichnet wird.

Aber er steht doch rangmäßig über den Engeln, wie in der
einleitenden Äußerung zum Ausdruck kommt (βαθμῷ μόνον αὐτό
διαφέρειν τῶν ἀγγέλων). Damit erhalten wir einen wichtigen
Hinweis: Bei diesen Pneumatomachen war die Vorstellung von
der himmlischen Engel-Hierarchie offenbar noch lebendig
und bot ihnen den Vorstellungsrahmen für die Bestimmung des
Wesens des Geistes. Die Aussage vom höheren Rang des Geistes
ist nicht ontologisch-qualitativ, sondern nur quantitativ
zu verstehen und ergibt sich notwendig aus der christlichen
Tradition vom Heiligen Geist, wonach dieser ein besonderes
Wesen ist. Eine Gleichsetzung mit den Engeln ergibt sich
aber für sie mit einigem sachlichen Recht aus der Vorstel-
lung, daß beide Werkzeuge[3)] des göttlichen Handelns sind.

Einen zweiten exegetischen Beleg dafür, daß der Geist ein
Engel ist, haben die Tropiker in 1.Tim 5,21 gesehen, wo
Gott, Christus und Engel in triadischer Form aufgezählt wer-
den. Wenn sie an dieser Stelle unter den genannten Engeln
den Geist als mitgenannt verstehen, so zeigt das nicht nur,
daß er für sie ein Engel i s t, sondern auch, daß bei einer

1) I,11; 557B: ἀλλ' ἰδού, φασίν, ἐν τῷ προφήτῃ Ζαχαρίᾳ γέγραπται·
«τάδε λέγει ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί» καὶ δῆλόν ἐστι, ὅτι
ἄγγελον ε ἶ ν α ι τὸ πνεῦμα σημαίνει τὸν ἐν αὐτῷ λαλοῦντα.

2) So verstehen sie die Aussage ἐν ἐμοί (LXX-Text). Eigent-
lich muß es "m i t mir" heißen (nach MT).

3) Oder besser: "Diener", um den personhaften Charakter
zum Ausdruck zu bringen.

derartigen t r i a d ischen Formel der Geist mitgedacht werden muß.[1)]

Sie haben also durchaus eine "Trinität" Gott-Christus-Geist. Aber nur nominell, faktisch haben sie eine Dyas - das hat Athanasius richtig erkannt. Denn der Geist ist gegenüber Vater und Sohn ἑτεροούσιον.[2)] Ihre "Trinität" (besser Trias) besteht aus wesensmäßig verschiedenen Teilen. Das gilt zumindest für den Geist. Sie haben sie allem Anschein nicht als eine ewige Gegebenheit, sondern als eine zeitliche "Gewordenheit" angesehen: ἐκ μεταβολῆς καὶ προκοπῆς λέγουσιν συνίστασθαι τὴν τριάδα, καὶ δυάδα μὲν εἶναι, ἐκδέχεσθαι δὲ κτίσματος γένεσιν, ἵνα μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ συναχθῇ καὶ γένηται ἡ τριάς.[3)] Das ist aber nicht im ökonomisch-trinitarischen Sinne zu verstehen. Denn dann müßte ursprünglich eine μονάς dagewesen sein, die Pneumatomachen aber reden von einer ursprünglichen δυάς, die sich zur τριάς erweitert habe. Daran erkennt man ihren binitarischen Ansatz. Infolge der Schöpfung ist zu Vater und Sohn, der für sie als ewig gilt, der Heilige Geist als Drittes hinzugekommen. Da sein Wesen als dasjenige eines Engels definiert wird, ist schon damit klar, daß er geschaffen ist; denn daß Engel Geschöpfe sind, steht außerhalb jeder Diskussion. Im näheren scheinen sie ihn übrigens als Geschöpf des Sohnes ausgegeben zu haben, wie man der Formulierung des Athanasius antnehmen kann: εἰ γὰρ ἐστι τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ

---

1) I,1o; 556B: ἐκεῖνοι δὲ φάσκουσιν, ἐπειδὴ τὸν θεὸν καὶ Χριστὸν ὠνόμασεν, εἶτα τοὺς ἀγγέλους, ἀνάγκη τοῖς ἀγγέλοις συναριθμεῖσθαι τὸ πνεῦμα, τῆς τε αὐτῶν συστοιχίας καὶ αὐτὸ καὶ ἄγγελον εἶναι μείζονα τῶν ἄλλων (Vgl. ihre Rechtfertigung dieser Auslegung in I,13; 561B) - Der Geist ist also ein Engel, aber ein besonderer: Er ist größer. Ob die Angabe τῆς τε αὐτῶν συστοιχίας eine Aussage darüber enthält, daß er dieselbe φύσις wie die Engel habe, oder ob damit nur die Zusammenordnung ausgedrückt werden soll, kann nicht entschieden werden.

2) I,2; 533A: τοῦτο δὲ πάλιν οὐκέτι ἓν εἶναι δείκνυσι τὴν τριάδα, ἀλλ' ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων συγκειμένην αὐτήν, διὰ τὸ ἑτεροούσιον τοῦ πνεύματος, ὡς αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἀνεπλάσαντο. (Das letztere zeigt, daß hier auf pneumatomachische Aussagen zurückgegriffen wird.)

3) III,7; 636B - Das anschließende μὴ γένοιτο κἂν εἰς νοῦν ἀνελθεῖν Χριστιανῶν τὸ τοιοῦτο zeigt, daß hier eine pneumatomachische Anschauung wiedergegeben wird.

κτίσμα, ἀκόλουθον ἂν εἴη λέγειν αὐτοὺς καὶ τὸν λόγον τοῦ πατρὸς εἶναι κτίσμα(I,21; 58oB)

3.) Einzelfragen zur Trinitätstheologie und theologischen Methode der "Tropiker"

Mit den im vorigen Abschnitt ausgewerteten Notizen sind diejenigen Stellen, aus denen wir authentische Kunde über die pneumatomachischen Anschauungen erhalten, ausgeschöpft. Es gibt aber unter den Ausführungen des Athanasius noch ein paar Stellen, die wir für unsere Rekonstruktion heranziehen können.

Athanasius bekämpft leidenschaftlich die Auffassung der Tropiker, daß es eine aus Gottheit und kreatürlichem Wesen zusammengesetzte Trinität geben könne. Die Zäsur lag dabei für sie vor dem dritten Glied, sie "trennten" den Geist vom Logos.[1)] Deswegen wirft Athanasius ihnen vor, sie zerschnitten bzw. zerrissen die Trinität. Nach seinen Angaben war es die pneumatomachische Meinung, daß die Trinität in sich ἀνόμοιος und ἑτεροφυής sei (I,2o; 577A). Heißt das, daß der Geist für sie nicht nur wegen seiner verschiedenen Natur ἀνόμοιον war, sondern auch weil ihm die wesentlichen göttlichen Eigenschaften fehlten?[2)] Darüber wird nichts Genaueres ausgeführt, wie auch über das Werk des Geistes nichts weiter bekannt wird. Es scheint so, daß diese Tropiker den Heiligen Geist im wesentlichen als prophetisch-inspiratorischen Geist verstanden haben, wie ihre Auslegungen von Am 4,13 und Sach 4,5 nahelegen. Möglicherweise haben sie behauptet, daß die Wirksamkeit der trinitarischen Personen

---

1) I,2; 533A: διαιροῦντες ἀπὸ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα οὐκέτι μίαν τὴν ἐν τριάδι θεότητα σῴζουσι σχίζοντες αὐτὴν καὶ ἐπιμίσγοντες αὐτῇ ἀλλοτρίαν καὶ ἑτεροειδῆ φύσιν.

2) Ein schwaches Indiz dafür ist, daß Athanasius I,27;593A antithetisch feststellt, der Geist sei hinsichtlich der göttlichen Eigenschaften μεθεκτόν, und nicht μετέχον. Haben die Tropiker behauptet, er habe seine Qualitäten durch Teilhabe? Dann wäre er auch darin den Engeln gleich und ἀνόμοιον gegenüber Vater und Sohn.

verschieden und voneinander getrennt sei.[1]

Diese Pneumatomachen haben nicht trinitarisch gedacht. Dafür fehlt jedes Merkmal eines solchen Denkens: Gleichheit der Natur oder zumindest der Eigenschaften und Prädikate oder der Wirkungsweisen. Das Urteil des Athanasius, sie hätten nur dem Namen nach eine Trinität, besteht völlig zu Recht. Ihr Festhalten an der Trinität kann sich demnach lediglich aus der Bindung an die christliche Tradition ergeben haben. Dem entspricht es, daß sie offenbar auch auf den Heiligen Geist tauften, also die übliche Taufformel verwandten.[2] So konsequent waren sie nicht, nicht mehr von "Trinität" zu reden oder die geltende Taufpraxis anzutasten.

Eine besondere Frage im Zusammenhang der Trinitätstheologie dieser Pneumatomachen ist die nach ihrer Christologie. Auch hier sind wir auf wenige unsichere Indizien angewiesen. Serapion hat Athanasius mitgeteilt, diese Pneumatomachen seien vorher Arianer gewesen (I,1; 529A), und Athanasius erkennt mehrfach an, daß sie den Sohn n i c h t für ein κτίσμα hielten (z.B. I,2; 532C). Ob man daraus schließen darf, sie hätten in der Christologie nizänisch gelehrt, ist jedoch fraglich, wird aber von den meisten Forschern angenommen.[3] Nirgendwo wird es ausdrücklich oder auch nur hinreichend deutlich gesagt. Daher müssen die Wahrscheinlichkeitsmomente abgewogen werden:

Was spricht d a f ü r, daß die Christologie der Tropiker nizänisch war?

1. Athanasius bekämpft sie in dieser Frage nicht. - 2. Da

---

1) Das könnte man aus I,31; 6ooC schließen: μία ἄρα ἐκ τούτων ἡ τῆς τριάδος ἐνέργεια δείκνυται. οὐ γὰρ ὡς παρ᾽ ἑκάστου διάφορα καὶ διῃρημένα τὰ διδόμενα.

2) I,3o; 6ooA: Wenn der Geist Geschöpf ist: οὐκέτι μία πίστις ἐστὶν ὑμῶν οὐδὲ ἓν βάπτισμα, ἀλλὰ δύο· ἓν μὲν εἰς πατέρα καὶ υἱόν· ἕτερον δὲ εἰς ἄγγελον κτίσμα ὄντα .- Sofern Athanasius hier überhaupt authentisch berichtet, setzt er deutlich die Taufe auf Vater, Sohn u n d Geist voraus, zieht aber aus der Pneumatologie der Gegner Konsequenzen, die diese nicht zogen.

3) Z.B.: H.B. SWETE, The Holy Spirit in the Ancient Church, London 1912, S.171; nach SHAPLAND S.32 waren sie bereit, das ὁμοούσιος anzunehmen (vgl.S.26); LEBON S.4o; MEINHOLD Sp. 1o79.

sie den Heiligen Geist gegenüber Gott und Christus absetzten, könnte man annehmen, diese seien für sie ὁμοούσιοι. Wären sie reine Arianer, so würden sie Christus gegenüber Gott und den Geist wiederum gegenüber Christus depotenzieren. - 3. Die Annahme der Natur-Gleichheit von Vater und Sohn legt sich nahe, weil Athanasius den Tropikern vorwirft, sie redeten von z w e i Naturen in der Trinität (z.B. I,2; 533A). Da für sie der Geist die eine Natur - nämlich die geschöpfliche - darstellt, müssen Vater und Sohn zusammen die zweite bilden.[1] - 4. Daß sie nicht eine zeitliche Entstehung des Sohnes annehmen, zeigt III, 7; 636B.

Wollte man aus all diesen Hinweisen schließen, sie seien Nizäner, dann verkennt man, daß es zwischen Arianern und Nizänern zu dieser Zeit Spielraum für eine relativ "orthodoxe" Christologie gab und daß gerade diese Anschauung zu jedem der vier genannten Punkte paßt.

Darum muß gefragt werden, was g e g e n die Annahme spricht, die Tropiker seien Nizäner gewesen.

1. Warum bringt Athanasius in ep.II einen ausführlichen christologischen Teil? Nur, um damit zu zeigen, wie eng für ihn Christologie und Pneumatologie zusammenhängen? Oder auch deswegen, weil ihm die Pneumatomachen in diesem Punkt verdächtig erschienen? Es ist immerhin zu beachten, daß er selbst nie sagt, sie h ä t t e n sich von den Arianern losgelöst, sondern immer nur, sie g ä b e n es vor (I,1;532A; I,21; 58oC; I,32; 6o5B). - 2. Gleich zu Beginn stellt Athanasius fest: εἰ γὰρ ἐφρόνουν ὀρθῶς περὶ τοῦ λόγου, ἐφρόνουν ὑγιῶς καὶ περὶ τοῦ πνεύματος (I,2; 533B). Ist das mehr als eine von ihm selbst aufgestellte Prämisse? (Oder mehr als die Schlußfolgerung: Wenn sie über den Geist

---

1) Vgl. ferner I,21; 58oC, wo Athanasius behauptet, sie lehrten, der Sohn sei nicht κτίσμα, sondern ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας . Dies wird man nicht (gegen LEBON S.4o A.1) mit dem nizänischen ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός gleichsetzen dürfen und erst recht nicht daraus folgern können, daß die Pneumatomachen eine nizänische Christologie vertreten. Es ist zunächst als Formulierung des Athanasius zu betrachten, die die Wendung der Pneumatomachen gegen die Arianer charakterisieren soll.

nicht richtig denken, tun sie es über den Sohn auch
nicht ?) Dann wäre es ein deutlicher Hinweis darauf, daß
ihre Christologie nicht nizänisch war. - 3. Steht
hinter folgender Ausführung des Athanasius etwa Antithe-
tik gegen eine entsprechende pneumatomachische Christo-
logie?: τίς ἂν διέλοι ἢ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ
υἱοῦ ἢ αὐτοῦ τοῦ πατρός; ἢ τίς οὕτω τολμηρὸς ὡς εἰπεῖν ἀνόμοιον
καὶ ἑτεροφυῆ τὴν τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἢ ἀλλοτριούσιον τοῦ
πατρὸς τὸν υἱὸν ἢ ξένον τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ; (I,20;
576D-77A). Das richtet sich gegen die Tropiker, wie das
ξένον zeigt, wobei die Formulierungen auf das Konto des
Polemikers zu setzen sind: ἀλλοτριούσιος war Christus für die
Gegner sicher - nach allem, was wir feststellen können -
nicht. Aber verrät sich darin nicht ein - wenn auch pole-
misch verzerrtes - Wissen darum, daß sie ihn in unzuläs-
siger Weise gegenüber dem Vater absetzten, daß er jeden-
falls für sie nicht ὁμοούσιος war? - 4. Ein weiteres
Argument ergibt sich daraus, daß sie (s. das Z i t a t
I,15; 568A) nicht nur betonen, der Geist werde μετὰ τὸν υἱόν,
sondern auch der Sohn werde μετὰ τὸν πατέρα genannt. Da sie
für den Geist aus diesem ὀνομάζεσθαι ontologische Schlüs-
se ziehen, kann man mit Recht fragen, ob das nicht auch
für den Sohn gilt. Dann hätten sie keine völlige Gleich-
heit behauptet und zudem auf strenge Subordination Wert
gelegt.

Es sei betont, daß es sich angesichts der unsicheren
Quellenlage nur um ein Abwägen von Wahrscheinlichkeiten
handelt. Wenn man aus der Angabe des Serapion, diese Tro-
piker hätten sich von den Arianern getrennt, nicht gleich
den Schluß auf deren homousianische Christologie zieht,
dann muß man aufgrund der Angaben im Text es für wahr-
scheinlicher halten, daß sie k e i n e Nizäner waren, daß
ihre Christologie vielmehr irgendwie zwischen der der Aria-
ner und der der Nizäner stand. Wie das näher zu denken
ist, soll später behandelt werden.

Alle in diesem Abschnitt getroffenen Feststellungen sind mit dem Unsicherheitsfaktor behaftet, daß sie möglicherweise nur auf Meinungen des Athanasius beruhen, ohne wirklich pneumatomachisches Gedankengut zu sein. Zum Schluß aber muß noch eine bestimmt authentische Nachricht ausgewertet werden. Sie betrifft die Arbeitsweise der Pneumatomachen.

Athanasius bezeichnet die Pneumatomachen von Thmuis fast ausschließlich als "Tropiker", sofern er nicht nur ἐκεῖνοι oder ὑμεῖς sagt. Dieser Begriff ist aufgrund der Tatsache gebildet worden, daß sie den hermeneutischen Grundsatz vertraten, man müßte manche Aussagen der Schrift als τρόποι verstehen, d.h. als uneigentliche Redeweise.[1] Ob dahinter eine ausgebildete Methode steckte, ist fraglich. Wahrscheinlich war es mehr eine Waffe zur exegetischen Verteidigung. Mit ihr dürften sie ihre grundlegenden Schriftbelege (Am 4,13; 1.Tim 5,21; Sach 4,5) gegen Einwände verteidigt haben, indem sie daraufhinwiesen, sie seien τρόποι.

Wie ist das zu verstehen? Wohl doch so - wenn man ihr eigenes Verständnis zum Anhaltspunkt nimmt - , daß für sie in Am 4,13 πνεῦμα ein τρόπος ist, mit dem in Wahrheit der Heilige Geist gemeint sei. Schwieriger ist es mit 1. Tim 5,21. Haben sie den τρόπος in dem ganzen Ausdruck θεός, Χριστός, ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι gesehen und ihn als umschreibende Redeweise für die Trinität verstanden? Das wäre das Nächstliegende. Oder haben sie speziell ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι als τρόπος angesehen, in dem jeder Kundige den Heiligen Geist miteinbegreifen müsse? - Daß auch ihre Auslegung von Sach 4,5 den ἄγγελος .. ἐν ἐμοί als τρόπος verstand, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber wahrscheinlich.

Leider ist die Überlieferung zu dürftig, um ihre "tropische" Methode genauer einordnen zu können. Eigentliche Allegorese ist es nicht, doch steht es dieser Methode nahe.

---

1) ἐτόλμησαν, ὡς αὐτοί φασιν, τρόπους πάλιν ἑαυτοῖς ἐφευρεῖν καὶ παρεξηγεῖσθαι καὶ τὸ τοῦ ἀποστόλου ῥητόν (1.Tim 5,21; - I,10; 556B) - ἀλλ' ἁπλῶς ἐτολμήσατε τρόπους ἑαυτοῖς ἐννοεῖν καὶ εἰπεῖν τὸ λεγόμενον κτίζεσθαι πνεῦμα αὐτὸ εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (bezogen auf Am 4,13; I,7; 548B).

Man wird bezweifeln müssen, daß es überhaupt eine ausgebildete Methode war.[1]

4.) Zur dogmen- und kirchengeschichtlichen Einordnung

Die dogmen- und kirchengeschichtliche Einordnung der Vorgänge, die den Serapionsbriefen zugrundeliegen, ist nur schwer möglich, weil die Angaben der Briefe zu dürftig sind. Die hier genannten Pneumatomachen tauchen für die Forschung plötzlich und isoliert aus dem Dunkel auf; man erfährt nirgendwo sonst etwas über sie oder ihre Verbindung mit dem trinitarischen Streit. Unsere Untersuchung möchte etwas aus diesem Dunkel herausführen, indem sie im weiteren Verlauf die Zusammenhänge aufdeckt, in denen die Theologie der Tropiker steht.[2]

Aus den Serapionsbriefen läßt sich soviel entnehmen: Sie waren Leute, die sich von den "Arianern" losgesagt hatten und anscheinend mit den Nizänern zusammengehen wollten. (Sonst wäre schwer erklärbar, warum Serapion die Auseinandersetzung mit ihnen als ein so dringliches Problem empfindet.) Das ist am besten zu verstehen unter der Annahme, daß in Thmuis die "Arianer" eine starke Gruppe waren, wobei mit diesem Namen konkret wohl die Homöer oder die alte Mittelpartei gemeint ist.[3] Vielleicht gehörte Thmuis sogar - trotz des Episkopats des Serapion - zu den Hochburgen des ägyptischen Homöertums, denn 359 war es in Seleukia durch den Acacianer Ptolemäus vertreten.

---

1) Gegen H.N. BATE, Some Technical Terms of Greek Exegesis, JThS 24, 1923, S.59-66, der die Methode der Tropiker mit derjenigen der Antiochener und Arianer in Verbindung bringt. Ihm zufolge meint τροπολογία allgemein - im Gegensatz zur κυριολογία - eine uneigentliche Redeweise und ist speziell ein Äquivalent für die Allegorese.

2) Abzulehnen ist das Ergebnis SHAPLANDs, daß die Tropiker 1.eine rein lokale Erscheinung seien und 2. ihre Pneumatologie ein Restbestand ihrer arianischen Vergangenheit sei. (Dafür sei auf das folgende Kapitel und S.176ff verwiesen.)

3) Wie stark die Homöer um 358/59 in Ägypten vertreten waren, zeigt die Liste bei Epiph. h. 73,26.

Da wir gesehen haben, daß die Christologie der Tropiker nicht unbedingt homousianisch war, wird die von Athanasius so genannte "Abkehr" von den "Arianern" keine große dogmatische Schwenkung gewesen sein, sondern ein kirchenpolitischer Vorgang, wie wir ihn seit 355 im Osten häufiger beobachten können: Der Zerfall der alten Mittelpartei in Homöer und Homöusianer. Hervorgerufen war diese Spaltung durch die dogmatische Präzisierung, die jener Teil vornahm, der später zur homöusianischen Partei wurde.

Wir stellen daher die These auf, daß das Auftreten der Tropiker in Thmuis mit der Spaltung der Mittelpartei zusammenhängt und daß die Nizäner um diese Zeit bereits bei manchen Homöusianern "pneumatomachische" Züge erkennen konnten. Dadurch werden die Tropiker aus der dogmengeschichtlichen Isolierung gelöst und in die Tradition der alten Mittelpartei gestellt. Die spätere Untersuchung (s. Teil II) wird das begründen. Im ausgeprägt binitarischen Ansatz der Mittelpartei - man beachte, daß die Tropiker mit dem Vater-Sohn-Schema arbeiteten! - steckte ein latenter Zug zur Abwertung des Geistes. Würde man die "Pneumatomachie" der Tropiker als Rudiment einer arianischen Vergangenheit erklären, dann wäre es unverständlich, warum sie dem Sohn die Gottheit zusprachen, dem Geist aber nicht.

Es scheint so, daß diese Leute für Serapion und auch für Athanasius zunächst nicht einfach Häretiker waren. Die Gemeinde schwankte, ob man sie als Brüder anerkennen sollte, war aber beunruhigt durch die Lehrdifferenz, für die man kein Beispiel hatte. Daher suchte man Weisung von Athanasius, und dieser bemühte sich zunächst darum (in ep. I-III), die Pneumatomachen für den rechten Glauben zu gewinnen. Sie werden zwar scharf angegriffen, doch nicht als Häretiker bezeichnet. Er sagt nur einmal (anläßlich des tiefen Unterschiedes hinsichtlich der Grundlage trinitarischen Denkens), man solle sich mit ihnen eigentlich gar nicht auseinandersetzen, sondern sie gemäß Tit 3,10 als Häretiker ablehnen (1,15; 568A). Aber er setzt sich mit ihnen doch auseinander. Obwohl die Briefe

an Serapion gerichtet sind, redet er die Tropiker häufig mit ὑμεῖς direkt an (z.B. I,26; 593A; 29; 596C; 3o;597B). Er will sie mit exegetischen Gründen zur Besinnung bringen (I,21; 581A).

Aber in der Sache gibt er nichts nach, die gegnerische M e i n u n g ist eine αἵρεσις (I,24; 588A). Noch im zweiten Brief hofft er auf eine Sinnesänderung der Pneumatomachen (III,7; 636D). Im letzten Brief jedoch scheinen sich aufgrund neuer Nachrichten des Serapion für ihn die Fronten so weit verhärtet zu haben, daß er sie jetzt als Häretiker behandelt. Jetzt nennt er sie auch direkt αἱρετικοί (IV,1; 637A) und spricht ihnen das Christentum ab (IV,2; 64oA). Im Verlauf der drei Schreiben des Athanasius wurde also die kirchenpolitische Situation in Thmuis geklärt: Es gab dort jetzt Nizäner, Pneumatomachen und Homöer.

B) ALEXANDRINISCHE PNEUMATOMACHEN IN DER SCHRIFT "DE SPIRITU SANCTO" DES DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

1.) Zur Einordnung von "De Spiritu Sancto"

Diese nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus erhaltene Schrift des Didymus, die sich nicht sicher datieren läßt,[1] ist dem Anschein nach eine unpolemische Entfaltung seiner Pneumatologie. Aber wenn er auch sein Thema, den Erweis der Gottheit des Geistes, nicht als Auseinandersetzung mit gegnerischen Ansichten ausführt - wie etwa Basilius oder Gregor von Nyssa in ihren Schriften "De Spiritu Sancto" - , so gilt doch, daß ihn ein aktueller Anlaß dazu trieb: Pneumatologische Irrlehren beunruhigten das Volk von Alexandria. Und Abwehr gegnerischer Anschauungen, von denen einige recht genau referiert werden, taucht in Abständen in den Ausführungen des Didymus auf, ohne sonderlich ausführlich oder tiefgehend zu sein.

Zwei Fragen tauchen in diesem Zusammenhang auf: Wer sind diese Gegner? Und wann ist DSS abgefaßt? - Um darauf eine Antwort zu finden, ist eine Auseinandersetzung mit der neuesten Untersuchung von DSS durch Edeltraut STAIMER[2] erforderlich. Deren Ergebnis wird hier zwar übernommen, die Begründungen dafür müssen aber zum großen Teil abgelehnt werden.

STAIMERs Hauptthese ist, daß DSS zwischen 355 und 358 entstanden ist (S.143; 172f). Ihre Antwort auf unsere andere Frage ist die allgemeine: Die Gegner sind Pneumatomachen, die von ihr aber - aufgrund ihrer Datierung -

---

1) Zitiert wird sie nach MG 39, 1o33-86, abgekürzt mit "DSS". Die herkömmliche Datierung geht auf die siebziger und achtziger Jahre.

2) Die Schrift "De Spiritu Sancto" von Didymus dem Blinden von Alexandrien, Theol.Diss. München 196o,

mit den Tropikern des Athanasius in Verbindung gebracht werden (S.13o;132). Der zweiten These kann man zustimmen, auch wenn sie nicht gründlich fundiert ist.[1] Die erste These ist diskutabel, obwohl sie auf einem unzutreffenden Bild der dogmengeschichtlichen Vorgänge aufbaut. Denn für sie werden einige Argumente vorgebracht, die zwar in der Form z.T. unmöglich, aber im Kern annehmbar sind. Auszuscheiden haben STAIMERs weniger zwingende Argumente, auf die teilweise etlicher Wert gelegt wird.[2] Die anderen Argumente können zwar nicht die Hauptthese der Untersuchung beweisen, bieten aber, wenn man die Begründung modifiziert,

---

1) Eine große Schwäche der Arbeit STAIMERs besteht darin, daß sie an der neueren kritischen Forschung zum 4.Jhdt teilweise vorbeigeht. Das führt zu etlichen Fehlern: S.131 führt sie - ohne Belege - aus: daß in Konstantinopel um 36o "um den Heiligen Geist eine mächtige Fehde entbrannt war - man denke nur an die Absetzung des Macedonius" und daß in Antiochia zur selben Zeit "ein Schisma entstanden war wegen der Homousie des Geistes". - Nicht besser steht es mit ihrer Meinung - die zum wichtigen Pfeiler ihrer Hauptthese wird - , daß es schon um 34o pneumatologische Irrlehren gab (S.12o), daß Macedonius seit 342"Anführer der Pneumatomachen" war (ebd.), daß der pneumatomachische Streit "schon um die Mitte des 4.Jahrhunderts heftig entbrannt war" (S.172), daß die Verfolgung des Athanasius nach 356 in Verbindung gebracht wird mit diesen pneumatologischen Kämpfen (S.136). (Vgl. auch den Überblick über die Entwicklung der Pneumatologie S. 3 - 13!)
Der Hintergrund, den sie so für ihre Didymus-These aufstellt, ist unhaltbar.

2) Der Vergleich mit den Katechesen Cyrills leidet darunter, daß sie zu flüchtig untersucht werden (S.12off). - Daß sich in DSS kein Anklang an Eunomius finde(S.13o), stimmt nicht. Die Verfasserin widerspricht sich hier selbst (vgl.S.13o das Argument mit Joh 1,3). Der daraus gezogene Schluß, DSS sei vor der Abfassung des "Apologeticus" entstanden, hängt damit in der Luft. - Daß die Synode von Alexandrien 362 eine längere Beschäftigung mit der Geistlehre voraussetze und d e s w e g e n als terminus ante quem für DSS zu gelten habe (S.132f; 172), ist eine willkürliche Folgerung. Das Ergebnis von 362 muß zunächst allein auf die seit ca. 358 gewonnene Erkenntnis des Athanasius zurückgeführt werden und ist zudem nicht Abschluß, sondern - darin Nicäa vergleichbar - Anfang eines Lehrstreits.

Anhaltspunkte für die chronologische Fixierung. Es sind im wesentlichen drei:
1. DSS erweckt den Eindruck, daß die Behandlung pneumatologischer Fragen noch wenig entwickelt ist, daß die Irrlehren anfangen, das Volk zu beunruhigen und daß im orthodoxen Lager Hilflosigkeit gegenüber den Irrlehren herrscht (S.12o; 134ff). - 2. Die Betonung des Didymus, sein Unterfangen sei unsicher und neu, ist auffällig, wenn ihm die Serapionsbriefe des Athanasius vorgelegen haben, die eine autoritative Behandlung dieses Themas darstellen.[1] - 3. Die von Didymus bekämpfte irrige

---

1) In dieser allgemeinen Form taucht das Argument bei STAIMER allerdings nicht auf. Sie meint, anhand des bei Didymus, Athanasius und Ps.-Basilius, Adv.Eunom.V vorhandenen gegnerischen Einwandes des "Verwandtschaftsproblems" (der Geist als Bruder oder Sohn des Logos) nachweisen zu können, daß die Behandlung durch Didymus die früheste Form darstellt (S.123ff).
Aber: 1. Didymus "beteuert" nicht in c.62; 1o85A, "die Schrift sage nichts zum Thema" (S.127), sondern er stellt fest, daß sie Gott "Vater" und Christus "Sohn" nennt, und zeigt im übrigen gar kein Verlangen nach Schriftaussagen, weil er das "Verwandtschaftsproblem" rundweg als für die Gottheit unpassend ablehnt. - 2. Athanasius bietet mitnichten - über Didymus hinaus - e x e g e - t i sche Gründe zur Lösung dieses Problems. Die Menge von Schriftstellen, die er anführt, sollen nur seine Ratlosigkeit verhüllen und haben größtenteils mit dem Thema nichts zu tun. (Der wiederholte Hinweis STAIMERs auf 19 Belege in ep.IV,1-7 trägt also nichts aus!) S a c h - lich gesehen ist seine Lösung - abgesehen von der theologischen (nicht exegetischen!) Ausführung in I,16 - der Hinweis auf die Unsinnigkeit der Gegner. Darin kulminieren jeweils seine "exegetischen" Ausführungen in IV, 2;4;5;6 . Weiterhin weist er einfach daraufhin, daß die Schrift nun einmal den Sohn "Sohn" und den Geist "Geist" nenne - das geht über Didymus keineswegs hinaus.
Die Serapionsbriefe können demnach nur in allgemeiner Form für die Datierung herangezogen werden.

STAIMER will zu viele genaue chronologische Begründungen geben und diskreditiert damit ihre akzeptable Grundthese von der frühen Abfassung von DSS. Weniger wäre in diesem Falle mehr gewesen,und Allgemeineres genauer! (Z.B. sind die S.172 unter C angeführten allgemeinen Beobachtungen unanfechtbar.) - Im übrigen wird die oben S.32 unter 3. genannte wichtige Begründung (bei STAIMER S.129) nirgends erläutert.

Pneumatologie "weist in gewisser Hinsicht auf einen frühen Stand hin" (S.129).

Zur Begründung des ersten Punktes sei auf die Einleitung von DSS verwiesen, wo Didymus von "Blasphemien" gegen den Geist spricht, die "einige Leute eher aus Leichtfertigkeit" aufstellen, die "über den Heiligen Geist vieles vortragen, was weder in der Schrift zu lesen noch von irgendeinem der alten Kirchenlehrer gesagt worden ist." Er läßt durchblicken, daß sie damit das "unwissende" Kirchenvolk täuschen und bei ihm Erfolg haben, erwähnt die "Größe des gegenwärtigen Problems" und die "sehr häufige Aufforderung der Brüder", gegen diese Leute seine Meinung mit biblischer Begründung vorzutragen (c.1; 1o33 B-C).

Das deutet in der Tat auf eine ungeklärte Problemlage hin, in Alexandrien stiftete die n e u auftauchende Geist-Frage Verwirrung. Daß Didymus als Vorsteher der Katechetenschule[1] in dieser Frage konsultiert wurde, ist begreiflich. Sein Hinweis auf die Verwirrung in orthodoxen Kreisen und auf die Unwissenheit ist nach dem Zeitpunkt des Erscheinens der Serapionsbriefe,[2] spätestens aber nach der eindeutigen Entscheidung der Synode von Alexandrien von 362 nicht gut denkbar.

Da nun aber - wie im Folgenden zu zeigen sein wird - die p n e u m a t o m a ch i sch e n Anschauungen in DSS sich eng mit denen der Tropiker der Serapionsbriefe berühren und eine Priorität weder von DSS noch der Serapionsbriefe glaubhaft nachgewiesen werden kann, bleibt

---

1) In der Datierung der Berufung des Didymus zum Vorsteher der Katechetenschule auf ca. 341/42 kann man den Ausführungen STAIMERS (S.163ff) wohl zustimmen.

2) Daß diese Briefe des Athanasius in weiten Kreisen gelesen wurden, dürfte der Brief der Presbyter von Suedra an Epiphanius (bei Epiph.Ancor., HOLL I, p.2,2o) zeigen, wo von Briefen des Athanasius die Rede ist, die Viele gestärkt hätten. Da es um pneumatologische Fragen geht, müssen damit die Serapionsbriefe gemeint sein. Daher darf man ohne weiteres annehmen, daß Didymus eine so wichtige Abhandlung seines Bischofs bald nach ihrer Abfassung kannte.

als die einfachste und wahrscheinlichste Annahme ein N e b e n e i n a n d e r der Abfassung von DSS (in Alexandrien) und der Serapionsbriefe (in der thebaischen Wüste). Gleichzeitig mit dem Auftreten von Pneumatomachen in Thmuis beunruhigten pneumatomachische Anschauungen die Kirche von Alexandrien. Thmuis selber hatte keinen kompetenten Ratgeber, wohl aber Alexandrien - trotz der Abwesenheit des Athanasius. Damit läßt sich die Stimmung des Didymus bei Inangriffnahme dieser Aufgabe erklären; damit läßt sich weiterhin erklären, warum keine Berührungen mit Athanasius vorliegen; und damit läßt sich das Auftreten der Pneumatomachen in Thmuis aus seiner lokalen Isolation lösen. Zu datieren ist dann diese Auseinandersetzung - und damit auch DSS - auf 358/59.

2.) Rekonstruktion der pneumatomachischen Anschauungen

Dagegen, daß in DSS Neuarianer bekämpft werden, spricht der grundsätzliche Unterschied in der Struktur der Trinitätslehre. Dafür, daß es Pneumatomachen sind, spricht die Tatsache, daß so gut wie alle aus DSS rekonstruierbaren Anschauungen entweder bei den Tropikern von Thmuis oder bei anderen (verwandten) Pneumatomachen anzutreffen sind.[1] Die folgende Darstellung soll das zeigen.

---

1) STAIMERs Aufstellung der pneumatomachischen Anschauungen (S.128f) ist lücken- und fehlerhaft: Daß die Häretiker behaupteten, der Geist sei im AT ein anderer als im NT (1o34C), stimmt nicht (s. den Text des Didymus!). Das Gleiche gilt für die Annahme, sie hätten mit dem Bild Finger-Hand-Körper gearbeitet (1o51C) und den Geist für eine Sache gehalten (1o66C). Hier wird zuviel in die Aussagen des Didymus hineingelesen.
Zu kritisieren ist auch das Argument MEINHOLDS (Sp.1o92, 23ff), daß es deswegen Pneumatomachen seien, weil hier "der für die pneumatomachische Polemik charakteristische Terminus homonymum" auftauche. - Das ist kein Begriff der pneumatomachischen, sondern umgekehrt der anti - pneumatomachischen Lehrweise. An der zitierten Stelle (1o34C) ist er aber weder antithetisch verwendet noch von den vorausgesetzten Gegnern verwendet worden.

Auf annähernd festen Boden gelangt man dort, wo ausdrücklich antithetische Aussagen vorliegen oder wo die gegnerische Anschauung referierend zitiert wird, die Didymus meist mit "gewisse Leute sagen" oder "sie sagen" oder "es ist unfromm zu sagen" einführt. Die Gegner werden zwar als gottlose Menschen, aber nicht als erklärte Häretiker behandelt, worin eine Übereinstimmung mit den Serapionsbriefen liegt.[1)]

Der "pneumatomachische" Ansatz liegt darin, daß die Gegner den Heiligen Geist für ein Geschöpf erklären, und zwar - unter Berufung auf Joh 1,3 - als ein durch den Sohn geschaffenes. Dazu stützen sie sich auf Am 4,13. Für diese drei Punkte liegen klare Aussagen vor,[2)] und die Berührung mit den Tropikern aus Thmuis ist augenfällig. (Denn die Pneumatomachen bezeichnen sonst den Geist nicht so einfach als Geschöpf und stützen sich nicht auf Am 4,13.)

Wie bei den Tropikern ist diese Feststellung im Ansatz ihrer Trinitätslehre begründet: Sie können innerhalb der Gottheit nur im Vater-Sohn-Schema denken. Der Beweis

---

1) Dreimal redet Didymus von "haeretici", womit zweimal (1o47B; 1o72B) eindeutig die Markioniten gemeint sind. Die dritte Aussage (1o39A) begegnet sonst nirgends als pneumatomachisch (s. dazu S.37).
Wohl nicht von ungefähr spricht Didymus in so allgemeinem Ton von den Gegnern: Wie für Athanasius sind sie zunächst noch keine erklärten Häretiker (s.S. 28f), und das paßt zur Frühdatierung von DSS. Man vergleiche dazu auch folgende Aussage (1o55B): non dicam ineptum, sed impium (sc. wenn man den Geist für ein Geschöpf hält). Hier muß Didymus möglicherweise erst die Fronten gegenüber der üblichen Beurteilung schärfer abstecken.
Für die Charakterisierung der Gegner ist beachtenswert, daß sie "dialectici" genannt werden, daß von ihren "sophismata" gesprochen wird und davon, daß sie extra sacram scripturam philosophantur (1o34B; 1o66C; 1o82C). Diese Vorwürfe finden wir auch bei anderen Anti-Pneumatomachen.

2) c.14; 1o46C; vgl. c.59; 1o82A. - Ferner c.25; 1o55B (creaturam) und c.4; 1o36A; c.5; 1o36C (Unterschied gegenüber den Kreaturen antithetisch betont).
Eine weitere exegetische Stütze neben Joh 1,3 und Am 4,13 scheint Sach 12,1 gewesen zu sein (vgl. die Verbindung mit Am 4,13 in c.59; 1o82B), wobei sie den Geist, den Gott hier schafft, für den Heiligen Geist erklärten.

dafür ist das bekannte Dilemma des "Verwandtschaftsproblems":[1)] si spiritus sanctus c r e a t u s non est, (1) aut frater est Dei patris aut patruus est unigeniti Jesu Christi (2) aut filius Christi est aut nepos Dei patris (3) aut ipse filius Dei est et iam non erit unigenitus dominus Jesus Christus, cum alterum fratrem habeat (c.62;1o84C). Logisch gesehen läuft die Begründung für die Pneumatomachen genau anders herum: Wenn er all das nicht ist, muß er creatus sein.[2)] Es geht also um denkerische Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sodaß in der Gottheit praktisch nur eine Binität besteht.

Mit diesem Gedanken hängen die Stellen zusammen, wo Didymus antithetisch feststellt, daß man den Geist nicht von Christus trennen und die Trinität nicht zerreißen dürfe (c.23; 1o53D; c.36; 1o65B; c. 4o; 1o69 B-C). Beides haben die Pneumatomachen getan. Darüber hinaus scheinen sie auch eine Willenseinheit des Geistes mit Gott und Christus geleugnet zu haben.[3)] Doch das läßt sich nicht mit der gleichen Sicherheit behaupten.

Das gilt auch für die folgende Aussage des Didymus: non servus, non alius, nec disiunctus a filio intelligitur (sc. spiritus sanctus) (c.3o; 1o6oB). Der letzte Ausdruck macht es wahrscheinlich, daß hier pneumatomachische Anschauungen abgewehrt werden. Und das wird dadurch bestätigt, daß das "alius"[4)] aus dem "creatus" folgt.[5)]

---

1) Dieser Ausdruck nach STAIMER S.1o7ff

2) Wir haben hier eine gegenüber den Tropikern um ein drittes Glied - unsere Nummer 1 - erweiterte Aussage.

3) Das dürfte hinter der längeren Ausführung von c.29 stehen, wo abschließend festgestellt wird: unam voluntatem et naturam domini esse et spiritus sancti (1o52C-D).

4) ἕτερον bzw. ἀλλότριον ist ein typisch pneumatomachischer Begriff.

5) Sie scheinen Jesu Reden vom "anderen Parakleten" so verstanden zu haben, daß der Paraklet eine andere Natur habe, also ἀλλότριον sei (s. die Abwehr c.23;1o58A). - Ferner scheinen sie Joh 16,13 so ausgelegt zu haben, daß der Geist das vom Sohn hören muß, was er selber nicht weiß - eben weil er ἀλλότριον ist (c.76; 1o64C). Für beide Punkte gibt es Parallelen bei anderen Pneumatomachen.

Dann aber ist das "servus" eine pneumatomachische Aussage und entspricht dem Befund bei Athanasius u.A. Auch diese Pneumatomachen haben demnach das Wesen des Geistes in seiner d i e n e n d e n Funktion gesehen. Vielleicht kann man sogar so weit gehen, hinter der Abwehr des Didymus: iste spiritus sanctus consolator a filio mittitur non secundum a n g e l o r u m ministerium (c.25;1o56B) pneumatomachisches Gedankengut zu sehen. Dann würden sich die Gegner des Didymus sowohl mit den Tropikern als auch mit den Pneumatomachen des Dialogus I c.Mac. berühren.

Damit sind alle deutlich auf die Pneumatomachen bezogenen Stellen und jene, die wahrscheinlich ihre Ansichten wiedergeben, besprochen. Das Gesamtbild ist kümmerlicher als bei den Tropikern, berührt sich aber mit diesen in den wesentlichen Punkten: Geist als Geschöpf; Am 4,13; Vater-Sohn-Schema; Dienen als Wesen des Geistes.[1]

Anhangsweise müssen noch zwei Stellen besprochen werden, die man als Anspielungen auf pneumatomachische Anschauungen verstehen könnte, die aber in unser bisheriges Bild von den Pneumatomachen nur schlecht hineinpassen.

1. Wenn Didymus die Natur des Geistes als "operatrix" bezeichnet, so will er sich doch von denen distanzieren, qui dicunt operationem et non substantiam Dei esse spiritum sanctum (c.23; 1o53 A). Durch das nachfolgende "subsistens natura" wird deutlich, was damit abgelehnt werden soll: Die Auffassung, der Geist sei keine eigene Hypostase, sondern operatio (= ἐνέργεια), Wirkungsweise Gottes. Das kann nur "Sabellianer" wie Marcell und Photin meinen, nicht aber die Pneumatomachen,[2] für die gerade charakteristisch ist, daß der Geist eine dritte, von

---

1) Über die Christologie der Gegner erfahren wir nichts. Didymus setzt nicht etwa bei ihnen, sondern bei seinen Lesern die rechte Auffassung voraus (gegen STAIMER S.13o, S.132)

2) Gegen STAIMER S.128. - Zu Marcell s. Euseb.,Eccl. Theol. III,4-5 und WOLFGANG GERICKE, Marcell von Ancyra. Theol.Arb.z.Bibel-,Kirchen- u. Geistesgeschichte 1o, Halle 194o, S.127f

von Vater und Sohn deutlich unterschiedene - weil geschöpfliche - Hypostase ist. Ob es eine Anspielung ist auf die pneumatomachische Anschauung, daß der Geist "Vollzugsorgan" Gottes sei, kann nicht mehr als eine unbegründbare Vermutung sein.

2. Ausdrücklich als Häretiker-Zitat wird c.8; 1o39A folgendes gebracht: si vero haeretici proposuerint, ex natura conditionis suae angelos sanctos esse: consequenter coguntur dicere ὁμοουσίους esse trinitati et inconvertibiliter eos iuxta substantiam sanctos esse. si autem hoc refugientes dixerint unius quidem naturae esse cum caeteris creaturis.... Daraus erhellt, daß jene die Engel als von Natur aus heilig bezeichnet haben. Ob sie aber selber den Schluß gezogen haben, daß sie der Trinität ὁμοούσιοι wären, ist weniger klar. Vielleicht hat ihre Argumentation so ausgesehen (es muß sich ja um einen Zusammenhang mit der Pneumatologie handeln): Wenn aus der Tatsache, daß der Geist von Natur aus heilig ist, folgt, daß er ὁμοούσιος mit Gott sei, dann muß das auch von den Engeln gelten, weil diese ebenfalls von Natur aus heilig sind. - So ist dieser Passus durchaus als pneumatomachisch zu verstehen, auch wenn uns dieses Argument sonst nicht bekannt ist. Da wir nur eine hypothetische Verbindung herstellen können und auch diese sachlich nichts austrägt, bereichert die zitierte Stelle unsere Kenntnis nicht wesentlich.

II. DIE ANSCHAUUNGEN DES EUSTATHIUS VON SEBASTE NACH DER SCHRIFT "DE SPIRITU SANCTO" DES BASILIUS VON CÄSAREA

1.) Methodische Vorbemerkung

Daß Basilius in seinem Werk "De Spiritu Sancto"[1], das er 374-75 gegen die Angriffe der Pneumatomachen schrieb, deren Anschauungen zu Worte kommen läßt, liegt angesichts der zahlreichen Zitationsformeln und der namentlichen Nennung der Pneumatomachen[2] auf der Hand. Durch HERMANN DOERRIES ist die Frage, in welchem Sinne diese Zitate für uns eine pneumatomachische Quelle sind, mit einer beachtlichen Hypothese beantwortet worden:[3]
Der Schrift DSS liegt das Protokoll des Gesprächs zugrunde, das Basilius mit Eustathius von Sebaste im Jahre 373 in Sebaste führte. Die pneumatomachischen Äußerungen in DSS stammen also von diesem großen Pneumatomachen-Führer, von dem sonst nichts Schriftliches erhalten ist.

Diese Hypothese stützt sich vor allem auf zwei Gründe:
1. Die pneumatomachischen Einwürfe, mit denen sich DSS c. 1o ff auseinandersetzt, sind so auffällig mit dem Zusammenhang des Buches verwoben, daß man sie nicht damit erklären kann, Basilius habe aus einer ihm vorliegenden schriftlichen Quelle exzerpiert. Da sie genau der Gedankenfolge von DSS angepaßt sind und oft nur als Widerspruch gegen die - in DSS entwickelten - Aussagen des Basilius, also nur in engem Zusammenhang mit ihnen, verständlich sind, können sie nur Bestandteil eines Ge-

1) Es wird im Folgenden mit "DSS" abgekürzt und nach der Ausgabe von JOHNSTON zitiert.

2) §27 p.62,16; §52 p.1o4,1o

3) De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, AAG, Phil.-hist.Kl. III, 39, Göttingen 1956, S.81-9o

sprächs sein, das dieser Schrift zugrundeliegt (S.85f).

2. Ein solches Gespräch hat Basilius mit Eustathius 373 in Sebaste geführt; es ist das einzige, das für eine Identifizierung in Frage kommt. Die Übereinstimmungen zwischen DSS und ep.125 (von DOERRIES als Friedensurkunde bzw. Tomus von Nikopolis bezeichnet), die sich beidemale besonders dort finden, wo gegnerische Vorstellungen abgewehrt werden, sollen als Stütze für die Annahme eines zugrundeliegenden Gesprächs dienen (S.88ff).

Das erste Argument dürfte stichhaltig sein, der Diskussionscharakter der meisten pneumatomachischen Aussagen in DSS ist eklatant. Schwieriger steht es dagegen mit dem zweiten Argument. Die von DOERRIES herausgestellten Übereinstimmungen zwischen DSS und ep.125 brauchen nicht unbedingt auf das Gespräch von Sebaste als gemeinsame Quelle zurückgehen, sondern lassen sich eher damit erklären, daß sie beide das Werk desselben Theologen sind. Immerhin zeigen sie jedoch dieselbe Frontstellung, und da ep.125(indirekt)gegen Eustathius geht, könnte das auch für DSS gelten. Aber die Berührungen der in ep.125 als pneumatomachisch abgewehrten Aussagen mit denen von DSS sind nur schwach;[1] wo es doch wirklich beweiskräftig wäre, wenn die p n e u m a t o m a ch i sch e n Aussagen, die hinter beiden Schriften stehen, übereinstimmen würden. Daher kann man durch die Verbindung von DSS mit ep.125 in der Art, wie DOERRIES sie zieht, nicht die These stützen, in DSS liege ein Gespräch mit E u s t a t h i u s zugrunde.

Aber man kann es durch eine Verbindung anderer Art tun. Die DOERRIESsche Protokoll-Hypothese kann den rätselhaften "Umfall" des Eustathius erklären, der zu der Unterzeichnung eines Dokumentes führte (ep.125), das in wesentlichen Punkten seinen pneumatomachischen Grundanschauungen widersprach. Wenn in DSS das Gespräch zugrundeliegt, das Basilius 373 vor der Unterzeichnung mit Eu-

1) S. dazu die Untersuchung von ep.125 (S. 57f)

stathius führte, dann scheint dieser - wie der Verlauf des Gesprächs von DSS zeigt - aus ihm eindeutig als Unterlegener hervorgegangen zu sein und darum auf Drängen des Basilius das von ihm vorgelegte Dokument unterzeichnet zu haben: Die Hilflosigkeit, das Ausweichen, das Zurückstecken und die Widersprüche, die sich in den pneumatomachischen Äußerungen von DSS verraten, können in dieser Form nicht von Basilius konstruiert sein. Sie sind ein Zeichen dafür, daß das Gespräch mit einer glatten Diskussionsniederlage des Eustathius endete.

So läßt sich die Unterzeichnung von ep.125 durch Eustathius, die der bisherigen Forschung entweder ein Rätsel[1] oder ein Zeichen für seine Charakterlosigkeit[2] war, einigermaßen befriedigend erklären. Die von DOERRIES aufgestellte Hypothese bewährt sich also am Zusammenhang von DSS mit ep.125 in einer anderen als der von ihm gemeinten Weise.[3]

Wenn man den Hypothesen-Charakter beachtet, besitzt die Annahme, daß hier ein Gespräch mit Eustathius zugrundeliege, einen beträchtlichen Wahrscheinlichkeitsgrad. Dafür, daß hier speziell Eustathius zu Wort kommt, spricht - außer dem zu ep.125 Gesagten - einiges: Daß Basilius mit i h m vor Abfassung von DSS ein Gespräch über strittige Fragen der Trinitätstheologie führte, steht fest. Weiter spricht die einzig mögliche Kontrolle, der Vergleich mit anderweitig überlieferten Aussagen des Eustathius, dafür: Bei Sokr. h.e. II,45 (MG 67, 36oA-B) ist ein Ausspruch von ihm überliefert (der Geist sei weder Gott noch Geschöpf), der mit der pneumatomachischen Anschauung in DSS übereinstimmt.[4] Er paßt aber nicht auf alle Pneumatomachen, mit denen

---

1) So LOOFS, Eustathius S.69 und DOERRIES S.39 A.2

2) So schon Basilius. Von Neueren z.B. S.SALAVILLE, Art. "Eustathe de Sébaste" in DThC Bd.5, 2.A., 1913

3) Zu den Vorgängen vgl. S.2oo

4) Diese Mittelstellung dürfte es sein, die Basilius in ep. 128,2 u.ö. als die μεσότης des Eustathius bekämpft.

Basilius es zu tun hatte. - In ep. 251,4 des Basilius wird es als für Eustathius typisch angesehen, daß er den Geist von Vater und Sohn "trennt". Das paßt zu den Aussagen von DSS, ist allerdings kein unter Pneumatomachen auffälliger Zug. - Die Aussage von ep.251,4, Eustathius habe den Geist als δουλικόν charakterisiert, deckt sich mit der in DSS geäußerten Grundauffassung. - Ferner ist festzustellen, daß hinter vielen der pneumatomachischen Diskussionsbeiträge eine Einzelperson zu stehen scheint, auch wenn andere wiederum im Wir-Stil vorgetragen werden oder Basilius sie in pluralischer Form zitiert.[1]

In der folgenden Untersuchung soll von diesem Ergebnis, daß in DSS Eustathius zu Wort kommt, Gebrauch gemacht werden. Sachlich trägt es zunächst nicht viel aus, weil man auch bei ~~auch~~ gegenteiliger Meinung die in DSS bekämpften Pneumatomachen für Eustathius-Leute halten dürfte. Interessant an diesem Ergebnis ist nur die Tatsache, daß wir - wenn die Hypothese zutrifft - authentisches Gedankengut des Eustathius besitzen.

Die Unsicherheit, ob alle Aussagen in DSS auf ihn selber zurückgehen, ist belanglos angesichts der Tatsache, daß er als spiritus rector die Anschauungen seiner Gefolgsleute entscheidend geprägt haben dürfte und daß es vor allem darauf ankommt, die Anschauungen des Eustathius-Kreises zu erheben, weil dort neben den Tropikern und

---

1) Z.B. §29 p.65,7; § 31 p.68,5.1o; §33 p.71,15 (Zitate mit φησί) und §5o p.1o1,5.21 (besonders deutliche Anrede im Du-Stil); §42 p.88,12f findet sich ein mit φησί eingeführtes Zitat im Wir-Stil.
DOERRIES führt S.86f zusätzlich zu den genannten beiden Hauptargumenten weitere Beobachtungen zur Stützung seiner These auf. Aber sie sind nicht beweiskräftig. Sie widersprechen zwar nicht "dem, was wir von Eustathios wissen" (S.87) - aber was das konkret ist, steht eben nicht fest. Die S.88 angeführte Übereinstimmung zwischen der Verfolgung des Basilius durch die Pneumatomachen in DSS c.27 und derjenigen durch Eustathius und seine Leute in den diesbezüglichen Briefen, ist nur ein halbes Argument: Damit ist noch nicht erwiesen, daß Eustathius selbst es ist, der in DSS redet.

den alexandrinischen Pneumatomachen die älteste Form zu finden ist. Da Eustathius zu den Urhebern des kleinasiatischen Pneumatomachentums gehört, haben wir hier zudem die einzige Form pneumatomachischer Theologie, die wir mit einer bekannten Gestalt verbinden und so kirchen- und dogmengeschichtlich genau fixieren können. Darin liegt der besondere Wert der folgenden Untersuchung.

Abschließend muß noch ein Wort zu den im Folgenden verwerteten pneumatomachischen Zitaten aus DSS gesagt werden. DOERRIES hat sie (S.81ff) gesammelt, und diese Sammlung läßt sich weiterführen. Sie hier ausführlich zu erörtern, bringt nichts ein. Denn diese Zitate ergeben ja keine zusammenhängende Ausführung, sondern sind Diskussionsbeiträge. Darum werden sie in eine systematische Ordnung gebracht , wobei auch die referierenden und antithetisch-polemischen Bemerkungen des Basilius herangezogen werden, sofern mit einiger Sicherheit pneumatomachisches Gut entnommen werden kann.

2.) Der pneumatomachische Ansatz. Wesen und Werk des Heiligen Geistes

Obwohl wir aus DSS nur fragmentarische Kunde über die pneumatomachischen Anschauungen erhalten, kann man eine Rekonstruktion der Gesamtsicht wagen.

Der Ansatz des Eustathius ist die Tatsache, daß der Heilige Geist gegenüber Vater und Sohn stark abgesetzt wird. Sie bilden eine Einheit, zu der er nicht dazugehört. Dieser Ansatz scheint nicht aus eigenständiger Spekulation zu stammen, sondern eine Reaktion auf streng trinitarisches Denken zu sein. Zwar war Eustathius "Biblizist", aber seinen Ansatz hat er nicht in eigener Initiative aus der Schrift gewonnen, sondern ihn erst nachträglich daraus begründet.

Die von Basilius zitierten Wendungen zeigen diese Ab-

wehrstellung. Ein Beispiel dafür: οὐ χρή, φασί, πατρὶ καὶ υἱῷ συντετάχθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀλλότριον καὶ τὸ τῆς ἀξίας καταδεές (§24 p.56,1ff). Es geht um Abwehr der Z u s am m e n ordnung von Vater, Sohn und Geist und damit um die Bestreitung einer physischen bzw. ontologischen Gleichheit der drei. Es geht ferner um die Bestreitung der von Basilius behaupteten doxologischen Zusammengehörigkeit, des συνδοξάζεσθαι . Ihnen liegt nur an dieser Abgrenzung, nicht an einer positiv gewendeten Aussage über die Art der δόξα , die dem Geist zusteht.

Auch wenn man in Rechnung stellen muß, daß die Äußerungen des Eustathius abwehrende Bemerkungen eines Streitgesprächs sind, dürfte ihr durchweg antithetischer Charakter - es gibt kaum eine positiv-thetische Aussage des Eustathius - den genannten grundsätzlichen Schluß auf seinen Ansatz zulassen.

Über die Durchführung dieses Ansatzes läßt sich folgendes sagen: Der Geist wird deswegen gegenüber Gott und Christus abgehoben, er hat deswegen keine κοινωνία κατὰ τὴν φύσιν mit ihnen (§47 p.96,6), weil seine Natur andersartig, d.h. nicht göttlich ist (§24 p.56,3). Aus diesem Grunde wehrt sich Eusthathius dagegen, daß Basilius aus dem Taufbefehl Mt 28,19, wo Vater, Sohn und Geist "zusammengeordnet" seien, auf deren ontologische Gleichbeschaffenheit schließt:"Eine solche Zusammenstellung zeigt nicht irgendeine Gemeinschaft oder Verbundenheit an." (§24 p.58,6) Für ihn ist also Mt 28,19 keine exegetische Basis für die Behauptung einer φυσικὴ κοινωνία der Trinität. Sein Gegenargument gegen eine solche Verwendung scheint der Verweis auf 1.Tim 5,21 gewesen zu sein.[1)]

---

1) Er taucht zwar nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit der zitierten Stelle (§24 p.58,6) auf, gehört aber in den sachlichen Zusammenhang der §§ 24-36, wo es um die Frage geht, welche Schlüsse man aus dem Taufbefehl auf die Natur des Geistes ziehen dürfe. Da die Eustathius-Zitate in dessen Theologie sicher nicht denselben Zusammenhang hatten wie in DSS, ist es erlaubt, die Auswertung von 1.Tim 5,21 in direkten sachlichen Zusammenhang mit derjenigen von Mt 28,19 zu bringen.

Wenn dort, so erklärt er, die Engel mit Vater und Sohn
in "triadischer" Weise zusammengestellt werden, so darf
man doch nicht daraus den Schluß ziehen, daß sie in einer
natürlichen Verbundenheit mit ihnen stünden, deren An-
zeichen das συναριθμεῖσθαι und συνδοξάζεσθαι wäre. Was daher
für 1.Tim 5,21 gilt - so ist seine Argumentation zu
rekonstruieren - , gilt auch für die triadische Zusammen-
stellung in Mt 28,19, mit der Basilius so grundlegend
operiert.[1] Damit hat Eustathius den wohl wichtigsten
biblischen Beleg für die Homousie des Geistes ausgeschal-
tet!

Soweit das Negative. Doch die positive Bestimmung der
Natur des Geistes wird aus DSS nicht völlig deutlich.
Als Geschöpf wird er offenbar nicht angesehen, sonst hät-
te Basilius sich darüber klarer geäußert. Durch seine
Argumentation schimmert zwar der Wunsch hindurch, Eusta-
thius und seine Anhänger eindeutig als Leute abzustempeln,
die den Geist zur Schöpfung rechnen, aber das gelingt
ihm nicht recht - sie hatten sich eben in diesem Punkt
nicht klar geäußert. Das geht auch aus der Aufforderung
hervor, sich deutlich festzulegen: βουλευσάσθωσαν οὗτοι, ποίαν
χώραν ἀποδώσουσι τῷ πνεύματι ἁγίῳ , πότερον μετὰ θεοῦ τάσσειν
ἢ πρὸς τὴν κτίσιν ἐξωθεῖν δικαιότερον(§37 p.78,9ff).[2] Die in

---

1) Diese Rekonstruktion wird gestützt durch die abwehren-
de Bemerkung des Basilius: οὐκ ἐφ' ὁμοίοις πνεύματός ἐστι καὶ
ἀγγέλων ἡ μνήμη (§29 p.66,1), die diesen Zusammenhang
meint. - Wenn er §3o p.67,2off feststellt: τὸ δὲ πνεῦμα οὐ
διὰ τὴν ἐπὶ καιροῦ χρείαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκ φύσεως κοινωνίαν συν-
τέτακται τῷ θεῷ , so darf man ersteres wohl als Meinung
des Eustathius ansehen, der eben behauptete, in Mt 28,19
habe sich die Zusammenstellung - analog 1.Tim 5,21 - aus
dem augenblicklichen Bedürfnis ergeben.

2) Vgl. dazu §53 p.1o9,3ff. - Folgende Stellen in DSS
können nicht dem Nachweis dienen, daß Eustathius den
Geist doch als Geschöpf angesehen habe: Wenn Basilius §
45 p.92,18f feststellt, die enge Verbindung des Geistes
mit Vater und Sohn zeige τὸ μὴ ἐν τῷ πλήθει τῆς κτίσεως τετάχθαι , so
wird mit der abgewehrten Anschauung nicht eine des Eusta-
thius wiedergegeben, sondern ist allenfalls rhetorische
Unterstellung. Das gilt auch für §7o p.137,13ff.

diesem Punkte für Basilius unklare Stellung des Eustathius
ließ sich aber gar nicht in diese Alternative zwängen,
sondern war am besten durch das limitative "weder Gott
noch Geschöpf" auszudrücken.[1]

Alle besprochenen Bestimmungen der Natur des Heiligen
Geistes basieren auf einem vorgegebenen Verständnis seines
W e s e n s. Hier ist von grundlegender Bedeutung, daß
Eustathius und seine Leute ihn zu der Zwischenwelt der
Geister, die zwischen Gott und (eigentlicher) Schöpfung
steht, gerechnet haben. Basilius sagt von ihnen: οἱ μετὰ τῶν
λειτουργικῶν πνευμάτων τῶν πρὸς διακονίαν ἀποστελλομένων τὸ ἅγιον
πνεῦμα τιθέντες (§52 p.1o5,1of); und: Sie halten es für
gut, den Geist von Vater und Sohn "zu trennen und zur
dienenden Natur umzusiedeln."(§24 p.59,13f) Für unse re
Frage, wie Eustathius die Natur des Geistes näher be-
stimmt hat, ist die Bezeichnung φύσις λειτουργική keine exakte
Auskunft. Sie ist vielmehr ein Hinweis darauf, wie er
das Wesen des Geistes verstanden hat.

Er lehnte sich dabei an Hebr 1,14 an. Nach Hebr 1 ist
Christus schlechthin einzigartig, über die Welt der Engel
qualitativ hinausgehoben: er ist "der Sohn"; die Engel als
Repräsentanten der übrigen himmlischen Welt sind nur λειτουρ-
γικὰ πνεύματα . Ob man so weit gehen darf zu behaupten,
Eustathius habe den Geist zur Engelwelt gerechnet - wie

---

1) §51 p.1o2,4: οὔτε δοῦλον, φησίν, οὔτε δεσπότην, ἀλλ' ἐλεύθερον
(sc. τὸ πνεῦμα). Das ist die pneumatomachische Meinung, aus-
gedrückt in der Terminologie des Basilius. Denn das Sche-
ma δοῦλος - δεσπότης ersetzt für Basilius in der Diskussion
oft den Gegensatz θεός - κτίσμα (wie HOLL, Amphilochius,
S.118 und 127 gezeigt hat). Während es für Basilius
kein Mittleres zwischen beiden gibt, konstruiert Eusta-
thius es hier in der Diskussion: ἐλεύθερον . Das ist sei-
ne "Mittelstellung" (οὔτε θεός - οὔτε κτίσμα) auf einen
Begriff gebracht, der - durch die Diskussion hervorgeru-
fen - wenig glücklich ist.(Zu der sonstigen Verwendung
des Begriffes δοῦλος durch Eustathius s.S.47 A.3)

Die bekannte, bei Sokr.h.e. II,45 überlieferte Aussage
des Eustathius (οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι
οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι) zeigt genau den herausgearbeiteten
Standpunkt. Darum - und weil sie nicht einen Standpunkt
der späteren pneumatomachischen Theologie widerspiegelt -
dürfte sie authentisch sein.

die Tropiker des Athanasius es taten - , erscheint fraglich, weil es dafür keine Anhaltspunkte gibt.[1] Er scheint Hebr 1 geschätzt zu haben als exegetische Stütze für seine Anschauung vom Wesen des Geistes[2] und daraus zweierlei herausgesehen zu haben:
1. Da Christi Rang, Natur und Verhältnis zum Vater einzigartig ist, besteht ein erheblicher Unterschied zwischen ihm und der gesamten übrigen himmlischen Welt, zu der auch der ~~auch der~~ Geist gehören muß, weil er nicht "Sohn" ist. - 2. Will man ihn näher bestimmen, dann muß man ihn nach Hebr 1,14 - ohne ihn direkt zu den Engeln zu zählen - als ein λειτουργικὸν πνεῦμα ansehen.

Wahrscheinlich hat Eustathius ihn auch als δοῦλος, ὄργανον und ὑπήκοος bezeichnet.[3] Daß er durch seine "dienende" Funktion gekennzeichnet ist, zeigen zwei Zitate: 1. Der Geist "gibt uns die Freiheit, Gott unseren Vater zu nennen" - wobei Gal 4,6 zitiert wird -, sodaß seine Stimme unsere eigene wird. - 2. "Er tritt für uns ein."[4]
Diese beiden Stellen zeigen, daß für Eustathius Wesen

1) Die Argumentation mit 1.Tim 5,21 darf hier - anders als bei Ath. ad Serap. - nicht angeführt werden, weil sie einen anderen Skopus hat, wie wir gesehen haben. Es trifft also nicht zu, wenn DOERRIES S.89 A.1 behauptet, Eustathius habe den Geist unter die Engel gerechnet und das gehöre zum Grundbestand der pneumatomachischen Doktrin.

2) Hebr 1 gehörte wohl zu den loci classici der Theologie der alten Mittelpartei, aus der mit den Homöusianern auch Eustathius hervorgegangen ist. Hier finden sich einige ihrer charakteristischen Begriffe und Vorstellungen: Schöpfungsmittlerschaft Christi, ἀπαύγασμα, χαρακτήρ, πρωτότοκος. (Man vgl. dazu das 2. antiochenische Bekenntnis von 341.)

3) §5o p.1o1,19+21f.- Daß Basilius mit diesen drei Begriffen die pneumatomachische Anschauung kennzeichnen will, geht aus Z.21f hervor: δοῦλον λέγεις τὸ πνεῦμα; Die entscheidende Frage ist, wie dieser Begriff verstanden werden muß. Für Basilius ist er mit κτίσμα gleichwertig (s.S.46 A.1). Aber für Eustathius scheint er die dienende Funktion des Geistes auszudrücken und nur in zweiter Linie Bestimmung seiner Natur zu sein.

4) §57 p.113,13ff (als Zitat kenntlich); §5o p.1o1,1 (mit φησίν).

und Werk des Geistes eng zusammengehören und einander bestimmen. Weil sein Werk ein mittlerisches "Dienen" ist, darum wird er seinem Wesen nach als λειτουργικὸν πνεῦμα bestimmt.
Aber das ist noch nicht das Letzte, was wir über das Geist-Verständnis des Eustathius feststellen können. Dessen eigentliche Grundlage ist nämlich die Vorstellung, daß der Geist G a b e an den Christen ist.[1]
Doch er ist nicht rein als Gabe zu verstehen, ist ja nicht nur Objekt, sondern auch handelndes Subjekt, eben als dienendes Wesen, in gewisser Weise sogar Vermittler zwischen Gott und Mensch. Denn er bringt diesen durch das Abba-Rufen und ἐντυγχάνειν in ein enges Verhältnis zu Gott. Mit dieser Doppelung bewahrt Eustathius die altchristliche Anschauung.

Wie beides zu verbinden ist, ist die entscheidende Frage bei der Erhellung seines Geist-Verständnisses. Offenbar ist die Tatsache, daß der Geist den Christen g e g e b e n wird und ihm einwohnt, der Ansatzpunkt. Hier liegt die existentielle Geist-Erfahrung! Diese Gabe erweist sich aber als "aktiv", sie wirkt im und am Menschen (vor allem im ἐντυγχάνειν bei Gott). Gabe- und Diener-(bzw. Mittler-) Charakter ergeben so - auf die Erfahrung gesehen - eine Einheit.

Diese - konkret erfahrbare - mittlerisch-dienende Funktion des Geistes war nun für Eustathius eine Abwertung seiner ontologischen Stellung und seines Verhältnisses zu Gott.[2] Derjenige, der dient und vermittelt, kann nicht mit denjenigen, zwischen denen er vermittelt, gleich sein, sondern muß in der Mitte stehen.

1) §57 p.112,2of: ἐν ἡμῖν, φησί, τὸ πνεῦμα ὡς δῶρόν ἐστι παρὰ τοῦ θεοῦ. Daß Eustathius behauptete, der Geist sei " i n ihm", zeigt auch folgende Bemerkung des Basilius: μὴ οὖν ὅτι τὸ πνεῦμα ἐν σοί (ὥσπερ δὴ ὅλως ἐν σοί) (§5o p.1o1,5f), wo auf eine Aussage des Eustathius zurückgegriffen wird.

2) Basilius sagt:"Sie w e r f e n dem Geist v o r, daß er uns die Freiheit gibt, Gott unseren Vater zu nennen" (§57 p.113,13ff). Gal 4,6 nehmen die Eustathius-Leute also als Hinweis auf die Inferiorität des Geistes.

Über das Werk des Heiligen Geistes erhalten wir aus DSS positiv keine weiteren Aufschlüsse. Ist die Anschauung des Eustathius hierin etwa so dürftig gewesen wie die überlieferten Notizen?

Einen negativen Schluß darf man mit Vorbehalt aus den langen Ausführungen des Basilius über das Werk des Geistes ziehen (§38-4o). Es scheint so, daß für Eustathius der Geist bei der Schöpfung, beim Erlösungswerk Christi und beim Jüngsten Gericht nicht beteiligt war. Die Ausführungen des Basilius zu diesen drei Themen dienen zwar nicht der Polemik, sondern dem Erweis der Bindung des Geistes an Vater und Sohn. Aber einige Anzeichen deuten darauf hin, daß er hier in Antithese zu entsprechenden pneumatomachischen Ansichten redet.[1]

Die Beteiligung an Schöpfung, Erlösungswerk und Jüngstem Gericht würde zu der Auffassung des Eustathius vom Wesen und Werk des Geistes nicht passen. Der Geist ist ja von Christus scharf getrennt, ihm gegenüber "fremd". Daher kann er nicht mit ihm zusammenwirken. Er übt nur dienende Funktionen aus, nicht aber solche göttlich-hoheitlichen Werke.

Die Anschauung des Eustathius von Wesen und Werk des Geistes darf nicht zu der Annahme verleiten, dieser sei für ihn weit weniger eine Realität des Glaubens gewesen

1) §4o p.84,9ff: εὕροι δ' ἄν τις ἀκριβῶς λογιζόμενος καὶ ἐπὶ τοῦ καιροῦ τῆς προσδοκωμένης ἐπιφανείας τῆς ἐξ οὐρανοῦ τοῦ κυρίου μὴ ἀδυν- τελὲς τὸ πνεῦμα .. ὥς τινες οἴονται. Das Gegenteil wird Eustathius gedacht haben (vgl. DOERRIES S.83). - §39 p.83,1ff: τὰς δὲ περὶ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας ..., τίς ἀντερεῖ μὴ οὐχὶ διὰ τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος πεπληρῶσθαι. Diese Frage braucht man nicht als rein rhetorisch zu verstehen. Dafür spricht auch der ausführliche, mit Schriftzitaten untermauerte Nachweis des Basilius.
Ebenfalls unsicher, aber möglich ist die Annahme, daß die Eustathius-Pneumatomachen eine Mitwirkung des Geistes bei der Schöpfung nicht lehrten. Ein Indiz dafür ist §38 p.79,25f: καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἢ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστάσεις ἢ ἀτελῆ φάσκειν τοῦ υἱοῦ τὴν ἐνέργειαν. Ist das ein echter Einwand des Eustathius? Als konservativer Theologe dürfte er die "neue" Lehre des Basilius von der Beteiligung des Geistes am Schöpfungswerk nicht gebilligt haben.

als für Basilius. Im Gegenteil scheint er gerade deswegen ein so lebhaftes Interesse an der Bestreitung der Gottheit des Geistes gehabt zu haben, weil er ihn in seinem Christenleben als Realität, und zwar nahezu als Teil seiner selbst verspürte: Er wirkte in ihm selber, als von Gott verliehene Gabe und Helfer des Christen. Daraus schloß er, daß der Geist nicht ein göttliches Gegenüber sei, das dem Menschen bestimmte Gnadenwirkungen zukommen läßt, sondern daß er quasi "auf seiner Seite" stehe und ihn in ein gutes Verhältnis zu Gott bringe. Dann hat seine ungenaue Definition der Natur des Geistes ("weder Gott noch Geschöpf") ihre letzte Wurzel in seiner undifferenzierten praktischen Geist-Erfahrung.[1]

3.) Der Streit um die Doxologie

Der Streit zwischen Basilius und den Pneumatomachen erreichte in der Frage der Doxologie seinen Höhepunkt. Das ist auf zweierlei zurückzuführen: 1.Immer wenn es um gottesdienstlich-praktische Konsequenzen einer bestimmten Lehre geht, versteifen sich die Fronten. - 2.In den Formeln der jeweiligen Doxologie kommt in prägnanter Zusammenfassung das grundlegende Verständnis des Heiligen Geistes beider Parteien zum Ausdruck; hier konnte deshalb keiner zurückweichen.

Auch in dieser Frage befindet sich Eustathius in Abwehrstellung. Er lehnt es ab, daß der Geist mit Vater und Sohn z u s a m m e n g e n a n n t wird (Stichwort der Diskussion: συναριθμεῖσθαι) und daß er demzufolge z u s a m m e n mit ihnen gottesdienstlich v e r e h r t wird (Stichwort: συνδοξάζεσθαι). Denn dies widerspricht für ihn dem Wesen des Geistes zutiefst: Er ist ja nicht gleichgestellt hinsichtlich seiner Natur. Darum darf man

1) Vgl. dazu das Kapitel über die Askese des Eustathius im III. Teil.

ihn strenggenommen nicht einmal mit Vater und Sohn "zusammenzählen", d.h. man darf nicht eine Trinität im strengen Sinne des Wortes bilden. Sondern man muß ihn "u n t e r zählen" (ὑπαριθμεῖν).[1] Was man sich unter diesem etwas unglücklichen Ausdruck konkret vorstellen soll, bleibt unklar. Während ein συναριθμεῖν durchaus sinnvoll ist, ist der von Eustathius gegen Basilius leidenschaftlich verfochtene Begriff ὑπαριθμεῖν nur eine abstrakte Gegensatzbildung, die ihren Entstehungsort in der Diskussion verrät. Aber dieser Begriff drückt für ihn das ontologische Verhältnis des Geistes zu Sohn und Vater deutlich aus: Dem ὑποτετάχθαι entspricht das ὑπαριθμεῖσθαι.[2]

Aber die Differenz " συναριθμεῖν oder ὑπαριθμεῖν " ist nicht der eigentliche Streitpunkt, sondern weist nur auf den wichtigeren, die Frage der Doxologie. Denn wie die ὑπαρίθμησις die ontologische Verschiedenheit anzeigt, so auch die verschiedene doxologische Würde: Der Geist steht im Rang tiefer (§42 p.87,26), ihm fehlt die göttliche Würde (§24 p.57,2), und er ist daher nicht ὁμότιμον mit Vater und Sohn (p.87,25f). Der Streit um die Homousie des Geistes stellt sich somit dar als Streit um die Homotimie.[3]

Wenn Basilius von den Pneumatomachen sagt: ὡς ἀσέβειαν φευγόντων τὴν τοῦ πνεύματος πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα κοινωνίαν τῆς δόξης (§7o p.137,8f), so mag das im Wortlaut zwar übertrieben sein, trifft aber der Sache nach den Standpunkt des Eustathius. Es geht ihm um die Reinhaltung der Anbetung Gottes - darin liegt das Pathos seines Kampfes! Das ist nur Konsequenz der verschiedenen Auffassung, die er von Gott und vom Heiligen Geist hat: ἐν ἡμῖν, φησί, τὸ πνεῦμα ὡς δῶρόν ἐστι παρὰ τοῦ θεοῦ. οὐ δήπου δὲ τὸ δῶρον ταῖς ἴσαις τιμαῖς τῷ δεδωκότι σεμνύεται (§57 p.112, 2off).

1) §43 p.89, 27ff (Zitat!)
2) §24 p.56,1ff (Zitat!); §47, p.96,5f
3) S. dazu HOLL, Amphilochius S.126 und HARNACK, DG 5.A., Bd.2, S.266 A.2 : In dieser letzen Phase des trinitarischen Streits treten Umschreibungen des ὁμοούσιος auf, die fast völlig gleichwertig sind, aber doch den Wandel des Interesses zeigen: Man hängt jetzt vor allem an der Argumentation aus der Anbetung.

Daß Eustathius das Wesen des Geistes stark "neutrisch" denkt, ja daß er teilweise dahin tendiert, ihn als Kraft zu verstehen, wird dadurch unterstrichen, wie sehr er im Gespräch mit Basilius an s e i n e r Form der Doxologie hängt, die er im übrigen - wohl mit Recht - als die in dieser Gegend traditionelle ausgibt (§65 p.124,7ff). Denn diese drückt seiner Meinung nach das Wesen das Geistes prägnant aus: ἐν τῷ πνεύματι, φησί, τῷ ἁγίῳ τὴν δοξολογίαν ἀποδοτέον τῷ θεῷ, οὐχὶ δὲ καὶ τῷ πνεύματι (§6o p.117,21f). Die Doxologie ἐν τῷ πνεύματι zeigt für ihn auch die Distanz zwischen Gott und Geist und damit dessen "Niedrigkeit" richtig an (§5o p.1o1,1ff). Der Geist ist gleichsam eine Kraft, i n der der Christ anbetet (ἐν τῷ πνεύματι!). Dem Verweis auf Gal 4,6 (s.S.47) entspricht die Doxologie; der als Gabe und Kraft verstandene "Geist in uns" korrespondiert dem "Wir im Geist" (wobei auch hier der Geist als Kraft verstanden wird).

In diesem Punkt hat Eustathius seine Position unnachgiebig festgehalten. In einem anderen war er dagegen zu Konzessionen bereit: Ob dem Heiligen Geist überhaupt irgendeine δόξα zustehe. Anscheinend hat er das zunächst geleugnet (§48 p.96,19f), im Verlauf der Diskussion mußte er aber zurückstecken: ἔστω, φασί, δοξαστόν, ἀλλ' οὐχὶ μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ (§56 p.111,1f). Anscheinend war für ihn diese Frage nicht klar gelöst, sein Standpunkt blieb hier variabel, und das entspricht seiner nicht überall scharf definierten Anschauung vom Geist. Möglicherweise erkannte er, daß eine völlige Bestreitung der δόξα den Geist eindeutig auf die Seite der Geschöpfe gestellt hätte, was nicht mehr seiner Ansicht entsprochen hätte. So billigte er ihm eine δόξα zu, aber keine ὁμοτιμία mit Vater und Sohn. Hier gab es kein Nachsehen, seine unscharfe Anschauung vom Geist konnte in dem Augenblick präzisiert werden, wo es um die Gleichstellung mit Vater und Sohn ging, also im negativabgrenzenden Bereich.

4.) Einzelheiten: Christologie, Taufe und Biblizismus

a) Zum pneumatomachischen Ansatz gehört es, den Geist gegenüber Vater u n d Sohn abzusetzen. In der ganzen Diskussion mit Basilius werden diese beiden undifferenziert zusammengenannt, sodaß man den Eindruck haben muß, Eustathius habe sie für ὁμοούσιος und ὁμότιμος gehalten. Basilius würde es sich wohl nicht entgehen lassen, ihn in diesem Gespräch anzugreifen, wenn er die Homousie des Sohnes leugnen würde. Man kann jedoch fragen, ob er sie im Sinne des Basilius verstand, da er aus der homöusianischen Richtung herkommt. Doch läßt sich aufgrund von DSS nichts Genaues sagen.

b) Wie sah die Taufpraxis der Eustathius-Pneumatomachen aus, war sie trinitarisch? Und wie sah die hinter dieser Praxis stehende Tauflehre aus?[1]

DOERRIES rekonstruiert aus cap.12 einen Einwand des Eustathius: "Der Unterredner beruft sich darauf, daß auch die Taufe auf Christus allein genüge" (S.81). Aber der cap.12 zugrundeliegende Einwand hat eine andere Spitze. Man könnte den von DOERRIES rekonstruierten nur aus der Kapitel-Überschrift gewinnen (πρὸς τοὺς λέγοντας ἐξαρκεῖν καὶ μόνον τὸ εἰς τὸν κύριον βάπτισμα). Aber es ist nicht sicher, ob die Kapitel-Überschriften in DSS von Basilius selbst formuliert worden sind, und zudem könnte er Eustathius mißverstanden haben.

In der Diskussion von cap.12 geht es um die Frage, ob man aus der Tatsache, daß in der Tauformel der Geist neben Vater und Sohn genannt wird, auf die Gleichheit der Natur und Würde schließen dürfe. Eustathius verneint das: Die Nennung der drei Namen in der Tauformel darf nicht gepreßt werden, denn Paulus läßt bei der Erwähnung der Taufe (Gal 3,27; Rö 6,3) die Namen des Vaters und

1) MEINHOLD meint mit Vorbehalt, daß die Pneumatomachen die Taufe nicht auf den Geist übten (Sp.1o97,55ff), obwohl er für Basilius zu einem zwiespältigen Resultat kommt (vgl. 1o98,2ff mit Z.49ff).

des Geistes fort.[1] - Um die Frage, wie die Tauformel lauten müsse, geht es hier gar nicht! Es geht darum, daß Basilius nachweisen will, in der Nennung eines Namens bei der Taufe werde die ganze Trinität mitgedacht, und daß er damit dem pneumatomachischen Einwand begegnen will, die Tauformel gebe keinen trinitätstheologischen Aufschluß, weil sie bei Paulus in anderer Gestalt begegne.

Auch die von MEINHOLD (Sp. 1o98,14ff) herangezogene folgende Stelle, die nachweisen soll, daß die Pneumatomachen möglicherweise nicht auf den Geist tauften, muß im Zusammenhang der Argumentation des Basilius gesehen werden und gibt dann keinen Beleg ab: εἰ τοίνυν ἐν τῷ βαπτίσματι ὁ χωρισμὸς τοῦ πνεύματος ἀπὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐπικίνδυνος μὲν τῷ βαπτίζοντι, ἀνωφελὴς δὲ τῷ δεχομένῳ, πῶς ἡμῖν ἀσφαλὲς ἀπὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ διασπᾶν τὸ πνεῦμα; (§28 p.64,11ff). Hier wird nicht aus der Anschauung des Gegners die Konsequenz gezogen, sondern aus der eigenen. Man muß diese Bemerkung in den größeren Zusammenhang von cap.1o-12 einordnen. Basilius argumentiert mit der Tauformel, Eustathius dagegen bestreitet, daß aus ihr eine σύνταξις des Geistes mit Vater und Sohn gefolgert werden dürfe. Deswegen übertritt er für Basilius sein Taufgelübde, leugnet den bei der Taufe bekannten Glauben und macht die Taufe unwirksam, weil er die Trinität auseinanderreißt (§25 p.59,1off). Glaube und Taufe hängen für Basilius eng zusammen - und das gilt für Eustathius anscheinend nicht in derselben Weise.

Daß die Eustathius-Pneumatomachen eine von der kirchlichen Tradition abweichende Taufpraxis ausübten, wird dadurch ausgeschlossen, daß Eustathius in einem wörtlich zitierten Einwand einräumt, daß die Taufe auch auf den

1) Diese Interpretation dürfte den der Bemerkung des Basilius zugrundeliegenden Einwand des Eustathius treffen. Dieser zerfällt in zwei Teile, von denen der erste den zweiten begründet (§28 p.63,7ff): a) καὶ μηδένα παρακρουέσθω τὸ τοῦ ἀποστόλου ὡς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπὶ τῆς τοῦ βαπτίσματος μνήμης πολλάκις παραλιμπάνοντος, b) μηδὲ διὰ τοῦτο ἀπαρατήρητον οἰέσθω τὴν ἐπίκλησιν εἶναι τῶν ὀνομάτων.

Geist geübt wird.[1] Dieser Punkt ist nämlich für ihn gar nicht wichtig, sondern die trinitätstheologische Konsequenz, die Basilius daraus zieht (§31 p.68,5ff). Er mißt also der Tatsache, daß die Kirche auch auf den Heiligen Geist tauft, keine theologische Bedeutung bei, hält sich dabei nur an die kirchliche Tradition. Daß seine Haltung inkonsequent ist, hat er nicht gemerkt - oder er wollte nicht Konsequenzen der Art ziehen, wie es die Eunomianer taten.

Die Taufpraxis des Eustathius war also trinitarisch. Eine andere Sache aber ist es, wie seine Tauf l e h r e aussah. Daß hier der Geist keine zentrale Rolle gespielt haben wird, darf man aufgrund seiner pneumatomachischen Haltung annehmen. Vielleicht ist ihm aber, wie man aufgrund der besprochenen Stelle §28 p.63,7ff (S.54 A.1) annehmen kann, die Anschauung, daß die Taufe ein βαπτισθῆναι εἰς τὸν Χριστόν bzw εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ sei, wichtig gewesen. Warum zitiert er ausgerechnet Paulus-Stellen wie Gal3,27 und Rö 6,1ff zur Stützung seiner Meinung, daß die Nennung der Namen in der Taufformel ohne Belang sei?

c) Zum Abschluß sei auf den bekannten "Biblizismus" der Pneumatomachen eingegangen.

Dieser tritt darin hervor, daß Eustathius in der Abwehr der Gedanken des Basilius sich oft einfach auf die Schrift beruft: Die Schrift überliefere nirgends, daß der Geist in gleicher Weise gepriesen werde (§58 p.113,22ff); er fordert von Basilius Beweise aus der Schrift (§25 p.59,7ff) und verwirft dessen Form der Doxologie als ἄγραφος und ἀμάρτυρος (§67 p.133,9; §68 p.134,15). So kann Basilius von ihm und seinen Leuten allgemein sagen: "Sie arbeiten kleinlich genau hinsichtlich dessen, was in der Schrift steht" (§58 p.114,18f).

1) Ferner ist zu beachten, daß Basilius die Pneumatomachen nicht als Leute angreifen könnte, die ihr Taufgelübde bzw ihren bei der Taufe bekannten Glauben "übertreten" (§27 p.61,23ff; p.62,5ff), wenn sie nicht bei der Taufe die triadische Formel verwenden würden.

In der Tat ist es ein enger Biblizismus, wenn Eustathius sich darauf versteift, daß die Doxologie σὺν τῷ πνεύματι nicht in der Schrift vorkomme. Aber er will auf seine Weise schriftgemäße Theologie treiben, und das wird man nicht gering schätzen dürfen.

Biblizistisch ist auch die Art, wie er 1.Tim 5,21 und Gal 3,27 gegen Mt 28,19 ausspielt (S.44f und 53) und wie er gegen die Ausrichtung von Taufe und Glauben auf den Heiligen Geist sich auf Stellen wie Ex 14,31 und 1.Kor 10,2 beruft.[1] Andererseits hat er durchaus erfaßt, was Paulus meint, wenn er im Anschluß an Rö 8,26 und Gal 4,6 das Werk des Geistes als Gebetshilfe faßt und den Geist als im Christen wohnende Gabe und Kraft versteht.

Er hat also für manche seiner Argumente die Schrift auf seiner Seite - ob nur einzelne Schriftworte oder den Sinn der Schrift, soll hier nicht entschieden werden.

1) Getauft wird auf den Geist und es wird auch an ihn geglaubt, aber daraus darf man noch nicht seine Gottheit folgern: Es wurde auch εἰς Μωϋσῆν getauft (1.Kor 10,2) und Mose geglaubt (Ex 14,31) (§31 p. 68,5ff).

ANHANG: Andere pneumatomachische Anschauungen in Briefen und Predigten des Basilius [1)]

a) Ep. 125

Die dogmatische Übereinkunft, die in ep. 125 vorliegt, ist von Eustathius aufgrund des in DSS zugrundeliegenden Gespräches mit Basilius unterzeichnet worden (S.4of). Die Anathematismen richten sich natürlich gegen außenstehende Dritte, spiegeln aber nicht seine volle Meinung wider, weil er sie wenig später widerrufen hat.[2)]

Das Anathem (1) gegen die λέγοντας κτίσμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τοὺς νοοῦντας οὕτω konnte Eustathius unterschreiben, weil er den Geist nicht für ein Geschöpf hielt, sondern für ein Mittelwesen. - Wenn (2) die Anschauung verworfen wird, daß der Geist nicht in gleicher Weise "von Natur aus heilig" sei wie Vater und Sohn, heißt das positiv, daß er ihn für φύσει ἅγιον hielt. Das läßt sich an keiner sonstigen Aussage kontrollieren, widerspricht aber seinem Ansatz nicht. - Eng mit diesem Anathem hängt zusammen (3), daß diejenigen verworfen werden, die den Geist "von der göttlichen und seligen Natur entfremden". Das bedeutet, daß Eustathius hier den Geist zumindest als οὐκ ἀλλότριον , wenn nicht sogar als von göttlicher Natur, bekannt hat. In DSS kommt aber deutlich zum Ausdruck, daß er dem Geist eine "fremde Natur" beilegt. Hat er sich in diesem Punkt selber widersprochen? Oder war die Konzession, den Geist nicht für ἀλλότριον zu halten, in seinem ungeklärten Standpunkt als Möglichkeit angelegt?

Daß er in ep. 125 seinem ganzen pneumatomachischen Ansatz widerspricht, wird aus der anschließenden Erläuterung ersichtlich: Es sei ein Zeichen des rechten Denkens

1) Die Briefe werden nach MG 32, die Homilien nach MG 31 zitiert.

2) Daß er das Nizänum billigte (ep.125,2), entspricht dem, was wir sonst über ihn feststellen können.

τὸ μὴ χωρίζειν αὐτὸ ἀπὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ. D a s Anliegen des Eustathius, wie es in DSS sichtbar wird, war aber gerade, den Geist gegenüber Vater und Sohn abzusetzen.

Wenn (4) bekannt wird, daß man so glauben müsse, wie man getauft ist, so ist das zwar nicht die Meinung des Eustathius von DSS, läßt sich aber von ihm vertreten. - Daß man aber (5) lobpreisen müsse πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα , verleugnet gerade den Punkt, für den er bisher am heftigsten gekämpft hat. - Wenn ferner (6) gesagt wird, der Geist stamme ἀκτίστως aus Gott, und diejenigen verworfen werden (7), die ihn als λειτουργικὸν πνεῦμα bezeichnen, so ist beides mit seiner Grundauffassung unvereinbar.

Er hat also in zentralen Punkten seine bisherigen Anschauungen entweder verleugnet oder aufgegeben. Wie er dazu kam, dieses Dokument zu unterzeichnen, ist S. 4of erörtert worden. Der einzige Punkt, in dem er sich behauptete, ist das Schweigen darüber, daß der Geist θεός sei (was für ihn wohl eine Verneinung implizierte). Aber das hat Basilius selber ja nie so klar ausgedrückt.

Ein anderer Aspekt der Auswertung von ep. 125 für unseren Zweck ist der, daß Basilius hier zweifellos Aussagen zusammengestellt hat, die ihm als pneumatomachisch begegnet waren. Da die Aussage, daß der Geist ein κτίσμα sei, eine über Eustathius hinausgehende Präzisierung darstellt, kann man aus ep. 125 herauslesen, daß es neben ihm radikalere Pneumatomachen gegeben hat.

b) Hom. 24 und 29; Ep. 226 und 244

Nur ein paar der zahlreichen Briefe, die Basilius in den Jahren 373-76 zu diesem Thema geschrieben hat, bringen sachliche Informationen über die bestrittene gegnerische Theologie. Außer ep. 226 und 244 begnügen sich im wesentlichen alle anderen Briefe mit oberflächlichen Hinweisen. Unter den Homilien gibt es zwei, aus deren antithetischen Äußerungen manches Pneumatomachische rekonstruiert wer-

den kann. Im Folgenden wird eine Zusammenfassung dieser Aussagen gebracht, sofern sie über das hinausgehen, was wir aus DSS erfahren.

Ein besonderes Problem ist die Tatsache, daß hier verhältnismäßig oft als d i e pneumatomachische Anschauung die Geschöpflichkeit des Geistes bekämpft wird, daß wir aber aufgrund von DSS als Meinung des Eustathius herausstellen konnten, der Geist sei "weder Gott noch Geschöpf". Diese Mittelstellung wird durch ep. 128,2 (556C) für das Jahr 373 bestätigt. Demnach muß es schon vor 373 in der Umgebung des Eustathius radikale Pneumatomachen gegeben haben. Dafür spricht auch die Tatsache, daß Eustathius von seinen Anhängern stets dogmatisch gedrängt wurde, und das Anathem in ep.125. Möglicherweise hat er aber in seiner letzten Phase den Geist als Geschöpf bezeichnet, hat also die bislang festgehaltene ontologische Sonderstellung des Geistes zugunsten einer einwandfreien Definition aufgegeben. Allerdings stützt sich diese Annahme nur auf eine Andeutung des Basilius. In ep.244,9 (924B) vom Sommer 376 erwähnt er, Eustathius habe "jetzt" auf einer Synode in Kyzikus τὴς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημίας μετ' Εὐνομίου bekannt.[1] Diese "Lästerungen" können aber nur die Geschöpflichkeit des Geistes meinen.

Der Vorwurf, die Pneumatomachen behaupteten die Geschöpflichkeit des Geistes, taucht in drei Formen auf: Sie nennen ihn κτίσμα (Hom.24,6; 612B-C; hom.29,3; 1492C), sie rechnen ihn zur κτίσις (Hom 24,5; 609D; hom. 15,3; 469A; ep.226,3; 849A), sie bezeichnen ihn als κτιστόν (Hom. 24,6;615C). Von diesen dreien ist die letzte die am stärksten abgeschwächte, sie schließt das οὔτε κτίσμα – οὔτε θεός nicht unbedingt aus, sondern entsteht angesichts des Dilemmas, daß alles Sein sich in ἄκτιστον und κτιστόν aufteilt. Dagegen enthält κτίσμα stärker ein Werturteil. Aber das sind nur Nuancen.

---

1) Das kann nicht bedeuten, daß Eunomius an dieser Synode teilgenommen habe, sondern meint, daß die Lästerungen "eunomianisch" waren.

Wichtiger für unsere Untersuchung ist das, was wir über das pneumatomachische Verständnis des Wesens des Heiligen Geistes erfahren. Daß er für ein Gott streng untergeordnetes, dienendes Wesen gehalten wurde, zeigen einige Äußerungen ganz deutlich.[1]

Aus hom. 24,6 erfahren wir, daß diese Pneumatomachen in der Trinitätslehre mit dem Schema ἀγέννητον - γεννητόν - κτιστόν arbeiten, das für sie grundlegend den ganzen Seinsbereich umfaßt, um es als denk-unmöglich zu demonstrieren, daß der Heilige Geist Gott sei.[2] Die Gottheit können sie nur im Schema Vater-Sohn (= ἀγέννητος - γεννητός) erfassen, sodaß der Geist unmöglich Gott sein kann, weil es neben ἀγέννητον und γεννητόν als drittes Seinsprinzip nur κτιστόν gibt.

Damit taucht ein völlig neuer Gesichtspunkt auf, sodaß sich die Frage stellt, ob hinter dieser τεχνολογία, hinter diesen συλλογισμοί – wie Basilius es nennt – noch Eustathius zu sehen ist. Hier verrät sich eine rational sauber und folgerichtig durchgeklärte pneumatomachische Theologie. Daß es Pneumatomachen sind, die mit diesen Schemata arbeiten, und nicht Eunomianer, ist eindeutig, weil hom.24 sich in dem einschlägigen Teil (§6) nur mit einem Gegner beschäftigt und diese ausdrücklich als πνευματομάχοι bezeichnet werden (615C).

Ein ebenfalls neuer Gesichtspunkt ist der Vorwurf des Tritheismus, den die Pneumatomachen gegen Basilius erheben, wie hom. 29 ("Gegen die, die uns verleumden, daß

---

1) Er ist dienender Geist (hom.24,7;616B-C), übt διακονίαι λειτουργικαί aus (hom 24,6; 613B), handelt nicht selbständig (vgl. die entsprechende Abwehr im hom. 15,3; (469A-B). Vgl. auch hom.29,3; 1492C-93A

2) Daß sie selber von Denk-Möglichkeiten und -Unmöglichkeiten reden, zeigt hom.24,6; 612C: ἐπειδὴ γάρ, φησί, τρία ταῦτα ὁ νοῦς ἡμῶν κατείληφε καὶ οὐδέν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὃ μή, φησίν, ἐστὶν ἢ γεννητὸν ἢ κτιστόν. ἀλλὰ μὴν οὔτε τὸ πρῶτον, οὔτε τὸ δεύτερον, τὸ τρίτον ἄρα.

wir drei Götter lehrten") zeigt. Daß dieser Vorwurf wirklich von Pneumatomachen stammt, sieht man daraus, daß der Anstoß dazu vom 3. Artikel herkommt: Weil Basilius nicht den Geist "verwirft" (29,3; 1492A) und ihn nicht als Geschöpf bezeichnet (1492B-C), weil er ihn damit - wenn auch nicht expresso verbo - als Gott bekennt, darum wird ihm Tritheismus vorgeworfen.[1] Das ist vom trinitätstheologischen Ansatz der Pneumatomachen her zu verstehen, nach dem es in der Gottheit nur die Zweiheit VAter-Sohn gibt.[2]

---

1) Dieser Vorwurf findet sich auch in ep. 131,2; 568B

2) Daß sie das ὅμοιος κατ' οὐσίαν lehrten und das ὁμοούσιος ausdrücklich verwarfen, lehrt ep. 244,9; 924B

III. KLEINASIATISCHE PNEUMATOMACHEN DER ZEIT ZWISCHEN 374 UND 381

A) PAMPHYLISCHE PNEUMATOMACHEN BEI EPIPHANIUS VON SALAMIS

Der Wert der Nachrichten, die uns Epiphanius über die Theologie der Pneumatomachen vermittelt,[1] besteht vor allem darin, daß uns in ihnen eine der frühen Formen des Pneumatomachentums greifbar wird. Sie ist nicht nur ziemlich genau datierbar, sondern auch genau lokalisierbar: Es handelt sich um Pneumatomachen, die Anfang der siebziger Jahre im südöstlichen Pamphylien aufgetreten sind, einer Gegend, aus der wir sonst nichts über Pneumatomachen erfahren, und die besonders dem kleinen Ort Synedra[2] zu schaffen machten. Aus ihm stammt der Anstoß, der Epiphanius zum Einschreiten veranlaßte.

Eine Reihe von Presbytern - unter ihnen werden Matidius, Tarsinus und Numerius besonders genannt - sowie der Magistratsbeamte[3] Palladius schrieben zwei Briefe an Epiphanius mit der Bitte um schriftliche Bekämpfung der Häretiker, weil schon viele Christen des Ortes zu ihnen

---

1) Zitiert wird nach der Ausgabe HOLLs.

2) Dieser Name wird in den Handschriften in der Form Σουίδρα (lat. Suedra) gegeben (HOLL Bd.1, p.2f). Bei v.d.MEER-MOHRMANN, Bildatlas der frühchristlichen Welt, Gütersloh 1959, S.19 findet er sich als "Synedra".

3) In der Überschrift wird er als πολιτευόμενος bezeichnet. Das kann "Bürger" (dafür entscheidet sich HOLL p.3) oder "Verwaltungsbeamter" heißen. Die zweite Bedeutung ist hier vorzuziehen, weil es sonst seltsam wäre, daß Palladius so hervorragend in Erscheinung tritt, wenn er nicht eine hochgestellte Persönlichkeit war.

abgefallen wären.[1] Daraufhin schrieb dieser seinen "Ancoratus", der sich aufgrund einer genauen chronologischen Angabe auf das Jahr 374 datieren läßt (6o,5; p.73,1). Da uns die Briefe der Pamphylier erhalten sind, können wir ihnen authentische Nachrichten entnehmen. Aber auch Epiphanius muß solche aus erster Hand besessen haben, er kann nicht allein von den schriftlichen Angaben der Pamphylier abhängig sein, weil er auf pneumatomachische Ansichten eingeht, die dort gar nicht zitiert werden.(Dort wird übrigens zur Sache nur wenig gesagt!)

Nur hat er keine besonders profunde Kenntnis der Pneumatomachen gehabt. Dafür spricht, daß das Pneumatomachen-Kapitel im "Panarion" (c.74)[2] im Unterschied zu allen vergleichbaren Kapiteln weder ein Referat der gegnerischen Anschauungen bringt noch diese im Original zitiert. Das Wenige, was er gehört hat, bemüht er sich auszubauen und zitiert dabei - mangels pneumatomachischer Quellen - sich selber mit einem Auszug aus dem "Ancoratus"![3] So wird man seine Kenntnis im wesentlichen auf Informationen aus zweiter Hand zurückführen müssen,[4] was nicht besagt, daß diese unzuverlässig wären. Die bedeutsamste dieser mündlichen Quellen dürften die Überbringer der Briefe aus Synedra gewesen sein. Wir müssen die pneumatomachischen Anschauungen zum größten Teil indirekt seinen polemisch-antithetischen Ausführungen entnehmen.

---

1) Verwunderlich ist, daß nicht der Bischof von Synedra an Epiphanius schreibt, sondern Presbyter und ein Laie. Da Synedra zweifellos ein Bischofssitz war (in Nicäa durch Bischof Nestor vertreten, s. TURNER, I,1; pars I, p.7f), ist die Vermutung nicht abwegig, daß der Bischof zu den Pneumatomachen gehörte.

2) Da es zu dessen letztem Teil gehört, dürfte es im Jahre 377 abgefaßt sein (vgl. QUASTEN Bd.3, S.388).

3) Vielleicht liegt das aber auch daran, daß die von ihm bekämpften Pneumatomachen nicht literarisch hervorgetreten waren.

4) Es spricht nicht dagegen, wenn er (haer. 74,1,4f;p. 313,24) sagt, er selber habe gegen die Pneumatomachen gekämpft. Denn das bezieht sich auf die Abfassung seines "Ancoratus" für den Kampf der Pamphylier gegen die Pneumatomachen.

Die deutlichste und interessanteste Stelle in haer. 74 belehrt uns über die Christologie dieser Pneumatomachen und damit über ihre dogmengeschichtliche Einordnung. In polemisch-karikierender Weise, aber sachlich zutreffend sagt Epiphanius, daß diese Leute von den in c.73 behandelten Semiarianern (=Homöusianern) und den Orthodoxen (=Homousianern) abstammten (74,1,1; p.313,11). Das bedeutet doch wohl, daß sie dogmatisch zwischen diesen beiden Richtungen standen, also "rechte" Homöusianer waren. Das Nizänum erkannten sie ausdrücklich an, wobei sie gerade darauf pochten, daß der Geist dort nicht als "Gott" gelte (74,14,4; p.332,15f). Das sind für uns - außer dem schwankenden Eustathius - die einzigen Pneumatomachen, die das Nizänum bejahten!

Allerdings differenziert Epiphanius innerhalb der christologischen Anschauungen seiner Gegner: Zwar dächten die einen "orthodox" über den Sohn.[1] Die anderen aber kämen von Arius her: Sie sähen den Sohn nicht für τέλειον κτιστόν , sondern für ἀχρόνως γεγεννημένον an, hätten sich aber noch nicht von der alten arianischen Meinung gelöst, nach der es eine Zeit gab, wo der Sohn nicht war. - Dies letztere ist reichlich konfus und paßt keineswegs zur ersten Kennzeichnung der Pneumatomachen (74,1,1). Ob Epiphanius daher die christologische Position dieser zweiten Gruppe richtig wiedergegeben hat, ist fraglich. Aber er hat gesehen, daß ihre Stellung in diesem Punkt nicht einheitlich war. Und das entspricht dem, was wir sonst über die Zerspaltenheit der Homöusianer in dieser Frage wissen.

Einheitlich dagegen war ihre Haltung in der Pneumatologie: εἰς τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον πάντες οὗτοι βλασφημοῦσι, μὴ συναριθμοῦντες αὐτὸ πατρὶ καὶ υἱῷ ἐν τῇ θεότητι.[2] Der Ansatz dieser Pneumatomachen ist also der uns hinlänglich bekannte: Der Geist wird gegenüber Vater und Sohn abgesetzt, er

---

1) Sie halten ihn für ἐκ πατρὸς γεγεννημένον ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως (74,14,4; p.332,15f; vgl. die Aussage ὅτι ἦν ἀεὶ σὺν πατρί)

2) 74,1,3; p.313,22ff. - vgl. 14,4; p.332,16f

ist ἀλλότριον hinsichtlich seiner φύσις.[1] (Nirgendwo kommt jedoch zum Ausdruck, daß sie ihn als Geschöpf klassifiziert hätten.) Damit fehlt ihm das wesentliche Kennzeichen der Gottheit, die Ungeschaffenheit - die sie dem Sohn zubilligen - und die Ewigkeit.[2]

Aber dennoch haben sie von einer Trinität geredet, nur war diese eben nicht homogen, weil ihr mit dem Geist ein "fremdes" Element beigemischt war. Sie ist demnach nicht immanent-ewig, sondern durch"Vermehrung" entstanden: Zu Vater und Sohn ist der Geist hinzugekommen.[3] Durch die Äußerungen des Epiphanius schimmert noch hindurch, daß auch diese Pneumatomachen ihre Trinitätstheologie am Vater-Sohn-Schema orientierten.[4] Danach besteht für sie die eigentliche Gottheit aus Vater und Sohn, die sich durch die Aufnahme des (geschaffenen) Heiligen Geistes zur Trinität erweitert hat. Wie das Verhältnis des Geistes zu Gott und Christus näher zu denken ist, geht aus den Angaben des Epiphanius nicht hervor.

Mit der Frage nach ihrem Verständnis des W e s e n s des Geistes befinden wir uns auf sicherem Boden. Denn die einzige sachliche Information, die die Briefe der Pamphylier bieten, ist die, daß jene Pneumatomachen den

---

1) Es gibt zahlreiche Belege dafür, wo sich Epiphanius gegen eine solche Anschauung wehrt: Ancor. 8,7; p.15,2o; haer. 74,13,4; p. 331,1; 13,7; p.331,16f (vgl. 11,2; p.328,29f).

2) Daß sie das Geschaffen-Sein des Geistes mit Joh 1,3 belegten, zeigt Ancor. 75,1; p.94,9ff. Vgl. haer. 74,1,2; p.313,18f (mit der Konjektur HOLLs) und die antithetischen Bemerkungen in 74,12,7; p.33o,17; 11,5; p.329,9.

3) Vgl. Die Polemik des Epiphanius: "Es ist unmöglich, etwas Geschaffenes oder später Entstandenes in der Trinität zu nennen oder zu denken (haer. 74,12,5;p.33o,1o).

4) Ancor. 71,1; p.88,12f: ἀλλ' ἐρεῖ τις, οὐκοῦν φαμὲν δύο εἶναι υἱούς, καὶ πῶς μονογενής; Das wendet sich gegen die Behauptung der Gleichewigkeit und des ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι des Geistes und deutet daraufhin, daß die Pneumatomachen unmöglich in der Gottheit neben Vater und Sohn ein Drittes denken konnten: Was dem Sohn dermaßen gleich wäre, wäre ebenfalls"Sohn".

Geist deswegen nicht zur Gottheit zählten, weil er die Gestalt eines ὑπηρέτης und ἀπόστολος habe (HOLL Bd.1, p. 3,23ff). Damit haben wir in wünschenswerter Klarheit den pneumatomachischen Ansatz, den wir auch anderweitig finden. Der Geist ist ein Gott untergeordnetes, dienendes Wesen, das je und dann beauftragt wird.[1] Die ontologische Inferiorität des Geistes innerhalb der Trinität beruht also auf der Inferiorität seines Wesens.

Dieser wichtige Punkt läßt sich durch entsprechende Aussagen des Epiphanius belegen. Wenn er vor allem die αὐθεντία des Geistes herausstreicht, dann deswegen, weil er für die Pneumatomachen n i c h t selbständig wirkt,[2] und deswegen nicht mit Vater und Sohn zusammen und nicht das Gleiche wirken kann.[3] Seine wesensmäßige Inferiorität wird auch durch ihre Behauptung zum Ausdruck gebracht, 1.Kor 2,1o ("der Geist erforscht die Tiefen Gottes") zeige, daß er Gott nicht b e g r e i f e n könne.[4] Das ist ein Anzeichen dafür, daß er wirklich "fremd" gegenüber Gott ist und keinerlei Verbindung mit ihm hat, abgesehen davon, daß er sein Diener ist.
Außerdem zeigt diese Argumentation den rationalen Biblizismus dieser Pneumatomachen, den sie auch bei der Verwendung von Joh 1,3 beweisen.

Im Zusammenhang mit der Bestimmung seines Wesens haben sie den Heiligen Geist möglicherweise mit den Engeln und den übrigen dienenden Geistern zusammengestellt.[5] Aber wie das genau aussah und ob er für sie eines der Geistwesen war, beantwortet der Text nicht.

---

1) Darauf deutet der Begriff ἀπόστολος hin.

2) Haer. 74,13,5;p.331,1o.- Ancor. 16,7;p.25,1off. Auch die Betonung, daß der Geist κύριος sei, richtet sich gegen die Pneumatomachen, die dem Brief des Palladius zufolge dem Geist die κυριότης abstreiten (HOLL Bd.1, p.4,1)

3) Das ist der Abwehr des Epiphanius zu entnehmen (haer. 74,11,2; p.328,27ff;- Ancor.7o, p.87f).

4) Haer. 74,13,8; p.331,2o; - Ancor. 15,1; p.23,12ff

5) Epiphanius lehnt es ab, daß der Heilige Geist einem Engel oder anderen Geist vergleichbar sei (Haer. 74,11,4; p. 329,8; vgl. Ancor. 8,4;p. 15,8.

Die Frage der Homotimie und der Streit um die Doxologie scheinen im Kampf zwischen diesen Pneumatomachen und den Orthodoxen des südlichen Kleinasiens erstaunlicherweise kein besonderes Thema gewesen zu sein. Jedenfalls spielt es in der Entgegnung des Epiphanius keine Rolle.[1] Der Brief des Palladius referiert allerdings über die Pneumatomachen: φασκόντων μὴ δεῖν τοῦτο (sc. τὸ πνεῦμα) τῇ θεότητι καὶ κυριότητι συνδοξάζεσθαι .

Damit sind alle Stellen im Schrifttum des Epiphanius, die für unsere Untersuchung etwas hergeben, ausgeschöpft. Das wichtigste Ergebnis ist, daß wir hier die einzige genaue Nachricht über Pneumatomachen haben, die das Nizänum in einem sogar von Nizänern als orthodox anerkannten Sinne rezipierten.

---

1) Nur zweimal klingt dieses Thema an, wenn Epiphanius in polemischem Zusammenhang sagt, die Trinität stehe ἐν ταυτότητι τῆς δοξολογίας (Haer. 74,12,7;p.33o,15), und an anderer Stelle betont, daß der Geist προσκυνητόν sei (7,1; p.323,9).

B) KAPPADOKISCHE PNEUMATOMACHEN IN DER SCHRIFT "DE SPIRITU SANCTO" DES GREGOR VON NYSSA

Diese Schrift[1] ist vermutlich für das Konstantinopler Konzil von 381 geschrieben worden.[2] Ihr Ziel ist die Darstellung der orthodoxen Pneumatologie als Widerlegung der pneumatomachischen. Zwar gibt Gregor in der Einleitung (p.89) vor, den Pneumatomachen nicht antworten zu wollen, faktisch tut er es aber doch. Manche Andeutungen weisen auf aktuelle Auseinandersetzungen hin (p.1o9,23f; 9o,25; 89,16).

Gregor nennt nirgendwo im Text seine Gegner. Daß es Pneumatomachen sind, kann man mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit vermuten.[3] Die Schrift weist viele typisch antipneumatomachische Züge auf. Ob die Gegner für Gregor bereits erklärte Häretiker sind, erscheint fraglich angesichts der Tatsache, daß er weder namentlich von ihnen spricht noch sie αἱρετικοί nennt. Er zitiert so gut wie gar nicht direkt. Meist führt er nur die gegnerische Meinung an, ohne daß man dabei sicher sein kann, pneumatomachischen Wortlaut zu finden, und oft schimmert sie nur durch seine Widerlegung oder Antithese hindurch.[4]

---

1) Zitiert wird nach der Ausgabe won F.MÜLLER (Gregorii Nysseni Opera ed. JÄGER, III,1).

2) So W.JÄGER im Vorwort zu Opera III,1; p.VI

3) Ob die Überschrift ursprünglich außer περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος auch das folgende κατὰ Μακεδονιανῶν τῶν πνευματομάχων enthalten hat, ist fraglich. Dieser Zusatz beruht nur auf der einen Handschrift cod.Vat.gr. 19o7 chart. saec.XII(XIII) (Der zweite Textzeuge ist vom ersten abhängig.) Es ist die Frage, ob er ein frühes oder ein späteres Interpretament ist; auf jeden Fall trifft er sachlich zu.

4) Auf verhältnismäßig sicherem Boden steht man dort, wo die gegnerische Meinung mit λέγουσι o.ä. wiedergegeben wird. Gregor wechselt bei seiner Wiedergabe ab mit direkter Anrede im Du-Stil und Referat in der 3.pers.plur..

Gleich zu Beginn bringt Gregor (p.9o,5ff) eine Zusammenfassung des pneumatomachischen Standpunktes, die - obwohl sie mit οἱ ὑπεναντίοι φασίν eingeführt wird - nur ein Referat und keine direkte Wiedergabe ist: οἱ ὑπεναντίοι φασίν (1) ἀπεξενῶσθαι μὲν αὐτὸ πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῆς φυσικῆς κοινωνίας (2) καὶ διὰ τὸ τῆς φύσεως διαλλάττον ὑποβεβηκέναι καὶ ἠλαττῶσθαι τοῖς πᾶσιν ἐν δυνάμει καὶ δόξῃ καὶ ἀξιώματι καὶ πᾶσιν ἅπαξ τοῖς θεοπρεπῶς λεγομένοις ὀνόμασί τε καὶ νοήμασι·[1] (3) καὶ διὰ τοῦτο δόξης μὲν ἀμέτοχον ἀνάξιον δὲ τῆς πρὸς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν ὁμοτιμίας φασίν· (4) δυνάμεως δὲ τοσοῦτον μετέχειν ὅσον ἐπαρκεῖν αὐτῷ πρὸς ἀποτεταγμένας τινὰς καὶ μερικὰς ἐνεργείας, (5) τῆς δὲ δημιουργικῆς ἰσχύος ἔξω παντάπασιν καθεστάναι .[2]

Hier weden wesentliche pneumatomachische Anschauungen deutlich ausgedrückt: (1) Der Geist hat keine natürliche Gemeinschaft mit Vater und Sohn, d.h. er hat eine andere Natur. (2) Deswegen ist er geringer hinsichtlich der göttlichen Attribute, und darf (3) nicht zusammen mit Vater und Sohn verehrt werden, er hat keine ὁμοτιμία. Aber er hat doch insofern eine Verbindung mit Gott, als er (4) von ihm die Kraft zur Ausführung bestimmter Wirkungen erhält, hat aber (5) keine schöpferische Macht.

Es läßt sich auch für diese Pneumatomachen gut zeigen, daß ihr trinitätstheologischer Ansatz in ihrem binitarischen Denken liegt. Wenn Gregor bei der Behandlung des Streits um die rechte Doxologie die pneumatomachische Auffassung folgendermaßen wiedergibt: (p.11o,24f) ὅτι πατέρα ἐννοῶν καὶ τὸν υἱὸν τῇ προσηγορίᾳ συμπεριέλαβον,[3] so läßt sich daraus schlie-

1) In dieser Wendung - besonders im θεοπρεπῶς - verrät sich die Hand Gregors. Doch dürften hier z.T. tatsächlich pneumatomachische Begriffe und Formulierungen vorliegen.

2) Zur Verdeutlichung wird kurz darauf referierend hinzugefügt: (P.9o,16ff) τὸ μηδὲν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν εὐσεβῶς λεγομένων τε καὶ νοουμένων.

3) Damit ist gemeint, daß im Gebot (κύριον τὸν θεὸν προσκυνεῖν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν) nicht nur Gott-Vater, sondern auch der Sohn gemeint ist. Daß die Pneumatomachen im Begriff "Gott" den Geist ausdrücklich nicht mitdachten, zeigt die entsprechende Frage Gregors (p.11o,25f).

ßen, daß für sie der Begriff "Gott" völlig selbstverständlich Vater und Sohn einschließt, nicht aber den Geist. Sie denken also im Vater-Sohn-Schema.

Dieser trinitätstheologische Ansatz scheint in der Kontroverse exegetisch begründet worden zu sein mit dem Hinweis darauf, daß in der Schrift der Geist stets "an dritter Stelle" genannt werde.[1]

Wie diese Pneumatomachen sich das Wesen des Heiligen Geistes dachten, zeigt die Schrift Gregors nicht. Seine hypostatische Eigenständigkeit geht daraus hervor, daß er selber handelt (s. das Zitat S.69). Mit allem Vorbehalt kann man vermuten, daß auch sie den Geist für ein dienendes Wesen, gewissermaßen ein "Ausführungsorgan" Gottes gehalten haben (s. das Zitat S.69 unter Nr.4).

Sonderbar sind die Definitionen der φύσις des Heiligen Geistes, die wir in dieser Schrift finden. Wenn die Gottheit (θεία φύσις) durch Vater und Sohn allein repräsentiert wird und der Geist keine φυσικὴ κοινωνία mit ihnen hat, aber doch als dienendes Wesen in einer Verbindung mit ihnen steht, dann kann er nicht einfach Geschöpf sein wie die anderen Geschöpfe. Aber wenn man auf die grundlegende Alternative "geschaffen-ungeschaffen" sieht, dann gehört er zur Schöpfung: Er ist ja geschaffen.[2] Aber daß sie ihn als κτίσμα bezeichnet hätten, wird nirgendwo gesagt.[3] Sie haben vielmehr aus seiner Sonderstellung eine merkwürdige ontologische Konsequenz gezögen: Seine φύσις ist nicht einfach die geschöpfliche Natur, sondern er ist ein "Mischwesen", ein σύνθετον , das zwischen geschöpflicher und ungeschaffener Natur steht, an beidem teilhat und doch keines von beiden ganz ist.[4]

1) p.92,31ff (Rückgriff auf ein pneumatomachisches Argument).

2) Daß dieser Gedankengang ihre Meinung trifft, ist aus der Antithese in p.1o1,4ff zu schließen.

3) Hätten sie es getan, hätte Gregor wohl dagegen polemisiert.

4) p.1o4,2o wird ausdrücklich als Zitat angegeben: μεμίχθαι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν πρὸς ἑκάτερα . Sie haben die Besonderheit der Natur des Geistes darin gesehen, daß sie ἐν μεθορίῳ τοῦ τε κτιστοῦ καὶ τοῦ ἀκτίστου sei, ὡς καὶ ἀμφοτέρων μετέχειν καὶ οὐδέτερον τελείως εἶναι.

Was bei Eustathius noch offen war und lediglich limitierend ausgedrückt wurde durch οὔτε θεός – οὔτε κτίσμα, ist hier ontologisch präzisiert worden. Daß dabei ein unmögliches Wesen herauskam, hat schon Gregor gesehen (p.1o4). Aber man sollte die Intention zu verstehen suchen, die die Pneumatomachen dabei leitete. Ihre Behauptung, daß der Geist keine θεία φύσις habe und damit nicht zur Gottheit gehöre, daß er aber auch wegen der traditionellen Zusammenstellung mit Vater und Sohn nicht eine κτιστὴ φύσις haben könne (wiewohl er durch Schöpfung entstanden ist!), drängte dahin, ontologisch formuliert zu werden, und so war die Annahme einer Mischung bzw. Zusammensetzung nur konsequent.

Diese doppelte Blickweise bei der Bestimmung des Wesens des Heiligen Geistes läßt sich auch in ihren Einzelausführungen nachweisen. Konstitutiv ist der von Gott ausgehende Aspekt. Danach ist der Geist klar abgesetzt und unterschieden. Zwischen Christus und ihm liegt ein weiter qualitativer Abstand.[1] Anscheinend hat ihnen, wie man aus den entgegengesetzten Ausführungen Gregors (p.1o2f) herauslesen kann, zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts das Bild βασιλεύς – χρῖσμα gedient.[2] Das bedeutet aber, daß sie ihn nicht nur Christus als inferior unterordneten, sondern daß sie auch zwischen beiden eine besondere Verbundenheit annahmen. Allerdings fehlt jede Andeutung darüber, wie sie näher zu denken ist. Anscheinend haben sie ihn - ihrer Ansicht vom Wesen des Geistes entsprechend - bald mit Gott, bald mit Christus zusammengestellt (bzw. als zusammenwirkend gedacht), bald ihn aber als isolierte Größe verstanden.[3] Abgesehen von der triadischen Formel

---

1) Vgl. Gregors Antithese p.1o2,3o.

2) Das dürfte aus p.1o3,23ff hervorgehen: τίς ἡ ἀτοπία τῶν ἑαυτοῖς μαχομένων τῶν προστιθέντων μὲν τὸ χρῖσμα τῷ κατὰ φύσιν βασιλεῖ ὡς ἀξίωμα καταγνόντων δὲ αὐτοῦ τοῦτο εἰς τὴν ὑποχείριον τάξιν ὡς τῆς ἀξίας καταδεέστερον; - Danach haben die Pneumatomachen - offenbar aufgrund der Stelle Apg 1o,38 - den Geist als χρῖσμα Christi bezeichnet und daraus seine Inferiorität geschlossen. Daß erst Gregor die pneumatomachische Anschauung in jenes Bild umformte, ist weniger wahrscheinlich.

3) In solch allgemeiner Weise legt Gregor ihnen das p.98,6 ff zur Last.

haben sie den Geist wohl bei der Verteilung der Charismen mit Gott zusammengestellt.[1]

Wie sich für sie die Unterschiedenheit des Heiligen Geistes gegenüber Vater und Sohn äußerte, läßt sich den Ausführungen Gregors besser entnehmen. Im einleitenden Zitat (s.S.69) wird gesagt, der Geist sei geringer hinsichtlich seiner Macht und Würde und der übrigen göttlichen Prädikate. Das können wir genauer bestimmen: Er hat nicht nur allgemein keine schöpferische Macht, sondern hat auch im besonderen nicht am Schöpfungswerk Gottes teilgenommen.[2] Wenn Gregor p.9o,16ff es als pneumatomachische Meinung hinstellt, der Geist habe überhaupt keine der Eigenschaften, die der göttlichen Natur inhärieren, so ist das allem Anschein nach nur insofern richtig, als er ihrer Meinung nach Eigenschaften wie Macht, Güte, Ewigkeit und Herrlichkeit nicht τῇ φύσει, sondern nur τῇ μετουσίᾳ hat.[3] Von Natur aus kann er diese Attribute gar nicht haben, weil er keine θεία φύσις hat. Im Grunde ist er dadurch völlig ἀνόμοιον ! Aber - und hier zeigt sich wieder

---

1) Aus dem Vorwurf Gregors p.1o9,32ff (καὶ τὸν ἁγιασμὸν ζητῶν παραλογίζῃ τὸν τὴν χάριν τοῦ ἁγιασμοῦ διανέμοντα καὶ τὸ διδόναι τὰ ἀγαθὰ οὐκ ἀρνούμενος αὐτὸν ἔχειν τὴν δύναμιν τοῦ αἰτεῖσθαι κείνους ἀνάξιον) ist mit Vorbehalt zu entnehmen, daß nach pneumatomachischer Anschauung der Geist die Charismen gibt bzw. verteilt, aber daß er nicht als ihr eigentlicher Geber angesehen wurde, sondern Gott. Dann ergibt sich ein Zusammenwirken des Geistes mit Gott derart, daß er sein dienendes, ausführendes Organ ist.

2) Dafür haben wir eines der wenigen direkten pneumatomachischen Zitate (das möglicherweise aus einem Dialog stammt, so MEINHOLD Sp.1o92,4f): (κἂν οὗτοι μὴ βούλωνται) καί φησιν, ἀλλὰ τὸν πατέρα μὲν δημιουργὸν εἶναι παρὰ τῆς γραφῆς ἐδιδάχθημεν· ὡσαύτως καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι ἐμάθομεν· οὐδὲν δὲ περὶ τοῦ πνεύματος ἡμᾶς ὁ λόγος ἐδίδαξεν. (p.97,3off). Auch die folgende Aussage klingt wie ein Zitat, dürfte aber eher eine Zusammenfassung Gregors sein: τίς ἡ ματαιότης - ... ὥστε τολμᾶν λέγειν· μόνος ἐποίησεν ὁ πατὴρ διὰ μόνου τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα, τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῷ καιρῷ τῆς δημιουργίας ἢ μὴ παρόντος ἢ μὴ ἐνεργοῦντος.

3) Das geht aus den ablehnenden Bemerkungen Gregors p.92,16 hervor. Vgl. S. 69 Nr.4 (μετέχειν).

das gegenteilige Bemühen, ihn auch mit Gott zu verbinden - das bedeutet nicht, daß er die göttlichen Eigenschaften n i c h t hätte.

Die Pneumatomachen scheinen bemerkt zu haben, daß der Heilige Geist sich in dieser Weise kaum noch von den übrigen Geschöpfen unterscheiden läßt, die ja auch Anteil an den göttlichen Qualitäten erhalten. Darum haben sie dahingehend differenziert, daß er all diese Eigenschaften "vollkommen" (τελείως) besitzt.[1] Und mit dem Merkmal der Vollkommenheit besitzt er wiederum ein göttliches Kennzeichen.

So wird also auch bei der Bestimmung der Eigenschaften des Geistes versucht, seine Mittelstellung zwischen Gottheit und Geschöpf auszusagen.[2] Von Gott unterscheidet ihn, daß er sie nicht von Natur aus hat, von den Geschöpfen dagegen, daß er sie vollkommen besitzt. Aber diese Unterscheidung ist nicht nach beiden Seiten hin gleichwertig: Während sie gegenüber Gott qualitativ ist, ist sie gegenüber den Geschöpfen im Grunde nur quantitativ.
Auch diese Pneumatomachen sind im Grunde mit ihren Definitionen, die dem Wesen des Geistes, so wie sie es verstanden, Ausdruck verleihen sollten, nicht über die Abgrenzung nach zwei Seiten hin zu einer positiven Festsetzung ge-

---

1) Diese Interpretation läßt sich nur aus einer etwas schwierigen Stelle in den Ausführungen Gregors gewinnen. P.95,14ff argumentiert er zunächst hypothetisch - es geht um die Ablehnung der Homotimie durch die Pneumatomachen - , daß diejenigen, die das ὁμότιμον ablehnen, auch bei allen anderen göttlichen Prädikaten des Geistes das τέλειον bestreiten. Daß diese Folgerung rein hypothetisch ist, die Pneumatomachen also das τέλειον gar nicht bestritten, zeigt Z.27: εἰ οὖν διὰ πάντων τέλειον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶναι συντίθενται (vgl. Z.3of). Danach ist dann Z.2off zu deuten: - εἰ δὲ τὸ πρόδηλον τῆς ἀσεβείας ἐκκλίνοντες τὸ ἐν παντὶ τῷ κατὰ τὸ ἀγαθὸν λεγομένῳ νοήματι τέλειον ὁμολογοῦσιν, εἰπάτωσαν οἱ σοφοί, πῶς τελείου τέλειον ἢ τελειότερόν ἐστιν ἢ ἀτελέστερον . Die Pneumatomachen haben demnach den Geist für weniger vollkommen als Gott erklärt, und das ergibt sich zwangsläufig daraus, daß jener τῇ μετουσίᾳ τέλειον ist, dieser aber τῇ φύσει . Die Vollkommenheit des Geistes ist - wie alle seine "göttlichen" Prädikate - eine abgeleitete.

2) Auch damit gehen sie über Eustathius um einen beachtlichen Schritt hinaus.

langt.

Welche Bedeutung der Streit um die gottesdienstliche Verehrung des Geistes und die rechte Doxologie im kappadokischen Raum besaß, zeigt auch die vorliegende Schrift deutlich. Über weite Strecken hin steht dies Thema im Vordergrund. Die Pneumatomachen werden als Leugner der ὁμοτιμία und Streiter gegen die δόξα des Geistes bezeichnet (p.95,7ff; 95,14ff u.ö.). Sie ziehen sich auf das Gebot, man solle Gott den Herrn anbeten und ihm allein dienen, zurück (s.S.69), das heißt: Es geht ihnen bei ihrer "Pneumatomachie" um die Reinhaltung des Monotheismus![1]

ANHANG: Die Schrift "Ad Eustathium de sancta trinitate"

Diese kleine Schrift verrät zunächst nicht, daß sie gegen die Pneumatomachen gerichtet ist, da sie weder im Titel noch in der Schrift genannt werden.[2] Sie behandelt - nach einleitender heftiger Klage über die Gegner, die Gregor verleumderisch bekämpfen - weniger die Trinitätslehre allgemein, als vielmehr die Frage, ob und inwiefern der Geist Gott sei und damit zur Trinität gehöre. Gregor entwickelt dabei seine Ansichten in Antithese zu entsprechenden gegnerischen, die wir als pneumatomachisch identifizieren können. Allerdings zitiert er seine Gegner

---

1) Ob sie trinitarisch getauft haben, läßt sich nicht sicher sagen. Doch setzt Gregor p.1o6,9ff wohl die übliche Taufpraxis bei ihnen voraus.

2) Zitiert wird nach der Ausgabe von MÜLLER. - Die handschriftliche Überlieferung, die im Titel noch κατὰ τῶν πνευματομάχων bringt, ist nicht schlecht bezeugt, wie der Apparat bei MÜLLER p.3 zeigt. Aber das Fehlen dieser Angabe ist besser bezeugt. Hinter dieser Zufügung dürfte eine alte Tradition stecken, weil sich aus der Schrift selbst keine direkten Anhaltspunkte dafür ergeben.

nicht direkt.[1] Der Wert dieser Schrift für den Gang unserer Untersuchung besteht darin, daß sie die Art und die Heftigkeit des Kampfes beleuchtet.

Ihre Leugnung der Gottheit des Geistes haben die Gegner damit begründet, daß er in der Schrift nicht "Gott" genannt werde: Alle göttlichen Prädikate seien Vater,Sohn und Geist gemeinsam, nicht aber das Prädikat "Gott".[2] Das sei in seiner andersartigen Natur begründet (p.8,2o), auf deren Verschiedenheit von der göttlichen die Verschiedenheit des Werkes von Geist und Gott hinweise.[3] Leider ist nicht näher ausgeführt, wie diese verschiedenen Werke aussehen. Aber es läßt sich vermuten, daß dem Geist als ihm eigentümliches Werk die Heiligung beigelegt wurde.[4]

Was unsere Kenntnis bereichert, sind Gregors Aussagen über die Angriffe gegen ihn. Danach haben die Pneumatomachen ihm Tritheismus und Sabellianismus zugleich vorgeworfen (ein seltsamer Widerspruch!): Er lehre τρεῖς θεούς, zertrenne die Hypostasen und nenne keines der göttlichen Prädikate - wie θεότης und δύναμις - im Plural, sondern im Singular (μία δύναμις und θεότης) und verwische damit den Unterschied der Hypostasen (p.5,3f.1of. 16ff). Ihr hauptsächlichstes Argument war der Hinweis, dies entspreche weder der kirchlichen Tradition[5] noch

1) Bei dem polemischen Charakter der Schrift steht außer Zweifel, daß dort, wo eine Anschauung mit "sie sagen"o.ä. eingeführt wird, Pneumatomachisches begegnet. - Um Wiederholungen zu vermeiden, wird nur das vorgeführt, was gegenüber "De Spiritu Sancto" neu ist.

2) Das ergibt sich aus der langen Ausführung Gregors p. 7-1o, besonders aus p.1o,8ff.14ff, wo sie mit λέγουσιν zitiert werden.

3) Gregor argumentiert p.11 zur Widerlegung so: Wenn es gilt, daß verschiedene Wirkungsweisen auf verschiedene Naturen hindeuten - so anscheinend die Pneumatomachen -, dann muß ja die Einheit der Wirkungsweise die Einheit der Natur beweisen. Dabei greift er p.1o,23 - 11,7 auf pneumatomachische Argumente zurück.

4) Das geht aus der gegenteiligen Meinung Gregors hervor (p.11,17f).

5) So ist der Hinweis auf die συνήθεια p.5,21 zu verstehen.

der Schrift. Gregor bestreitet ihnen das Recht zu solchen Angriffen, weil sie die ἑτερότης τῶν οὐσιῶν lehren (p.6,13).[1]

Wir stehen hier noch in der eigentlichen Kampfzeit. Gregor ist in ziemlicher Bedrängnis, redet von der unaussprechlichen Bosheit der Feinde (p.3,14) und ihrem Haß (p.4,18), von dicht geführten und mannigfachen Angriffen (p.4,2); davon, daß sie immer neue Beschuldigungen gegen ihn vorbringen (p.4,19ff) und eine gezielte - und trotz Gregors Gegenwehr offenbar nicht wirkungslose - Verleumdungskampagne führen (p.5,2f.5f). Ihre Zahl scheint nicht gering gewesen zu sein (p.5,5; 15,3).[2]

1) Diese Aussage spricht gegen die Meinung RITTERs (S.75 A.1), diese Pneumatomachen seien "R e c h t s"- Makedonianer gewesen.

2) Was andere Schriften zu unserem Thema beitragen, ist unwesentlich. Genannt sei nur die pneumatomachische Auslegung der Stephanus-Vision (Apg 7,55f), in der ein Beleg dafür gesehen wird, daß der Heilige Geist nicht auf derselben Stufe wie Vater und Sohn stehe (Orat. in s. Stephan.; MG 46, 716C).

IV. DIE PNEUMATOMACHEN IN KONSTANTINOPEL NACH DEN REDEN DES GREGOR VON NAZIANZ

1.) Untersuchung der 31. Rede [1]

a) Methodische Vorbemerkung: Sind die Gegner Gregors Pneumatomachen?

Dürfen wir die 31.Rede Gregors, die fünfte der sog."theologischen", für unsere Kenntnis der pneumatomachischen Anschauungen auswerten? Es läßt sich nämlich nicht eindeutig klären, ob seine Polemik die Pneumatologie der Pneumatomachen oder die der Eunomianer meint, die er in den vorangehenden Reden Nr.29 und 3o bekämpft.[2] Denn Gregor nennt die Namen seiner Gegner nicht und grenzt die in der 31.Rede bekämpften weder gegen die vorher angegriffenen ab, noch läßt er deutlich werden, daß seine pneumatologischen Ausführungen sich gegen zwei verschiedene Gruppen richten.

Die Unsicherheit, welche Gegner gemeint sind, entsteht angesichts der Tatsache, daß er in der Einleitung (§1; 133B) zweifellos die Pneumatomachen im Auge hat, daß er aber an einer Stelle (§13; 148B) zwei verschiedene Gegner voraussetzt - wohl Pneumatomachen und Eunomianer - und an einer weiteren Stelle sich möglicherweise an die Eunomianer zu wenden scheint.[3]

Diese Unsicherheit wird durch die Beobachtung verstärkt, daß viele der angeführten gegnerischen Aussagen eunomianische Theologie widerzuspiegeln scheinen und daß Gregors

---

1) Zitiert wird nach MG 36, 133-72

2) MEINHOLD Sp.1o91,49ff setzt voraus, daß Gregor die pneumatomachischen Anschauungen zitiert. Vgl. RITTER S.77 A.3 und S.75 A.1

3) Dazu s.S.79 A.1

rhetorische Darstellungsweise (Wechsel von Anrede im Du-Stil und Zitierung) eine saubere Trennung zwischen Aussagen, die die Pneumatomachen, und solchen, die die Eunomianer betreffen könnten, unmöglich macht. Prinzipiell ist zu sagen, daß er die gegnerischen Anschauungen nur deswegen zitiert, weil er sie widerlegen möchte, nicht aber um fein säuberlich die pneumatomachische oder eunomianische Pneumatologie darzustellen. Daher muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß er auch die eunomianische Pneumatologie und Trinitätslehre zitiert. Doch die andere Möglichkeit, daß er nur - oder vor allem - auf die Pneumatomachen eingeht, dürfte sich besser begründen lassen.

Man muß von den Stellen ausgehen, die sich eindeutig gegen die Pneumatomachen richten. In §1;133B zitiert Gregor seine Gegner: τί δ' ἂν εἴποις, φασί, περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; πόθεν ἡμῖν ἐπεισάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον; τοῦτο ἤδη καὶ οἱ περὶ τὸν υἱὸν μετριάζοντες. Damit werden zwei grundlegende Kennzeichen pneumatomachischer Theologie genannt: Relative "Orthodoxie" in der Christologie und Ablehnung der Gottheit des Geistes unter Rückgriff auf die Schrift.

Von da aus ergibt sich, daß auch in §3 und §21 die Pneumatomachen gemeint sind.[1] Ferner sind sie zweifellos auch in §13 gemeint, wo sie als περὶ τὸν υἱόν πως εὐγνώμονες charakterisiert werden. Aber ob ihnen auch die logischen Operationen zuzuschreiben sind, die hinter §5-12 stehen, ist nicht sicher, weil von hier aus zu §3 und §13 keine Brücke führt. Ebenso steht es mit dem Einwand gegen die συναρίθμησις ind §17-2o und den wenigen polemischen Notizen in §23-33. Gerade sie sind die eunomianisch klingenden Stellen.

Wenn Gregor in §21 die Pneumatomachen angreift, dürfte er sie auch vorher in §17-2o meinen. Denn er macht nirgends kenntlich, daß er mit der Anrede von einer Gruppe zur anderen überwechselt. Kann man daher auch die gegnerischen Äußerungen in §5-12, 17-2o und 23-33 für pneumato-

---

1) Darauf weisen die Stichworte "fremder Gott" und "nicht schriftgemäß" hin (31,3;136A; 31,21;156C).

machisch erklären, so deswegen, weil sich Gregor an den sie umrahmenden Stellen gegenPneumatomachen wendet und weil jene Äußerungen uns anderweitig als pneumatomachische begegnen.

Das bedeutet, daß die 31. Rede als Quelle für die pneumatomachischen Anschauungen ausgewertet werden darf, auch wenn die Möglichkeit nicht ganz auszuschließen ist, daß manches, was wir für pneumatomachisch halten, in Wirklichkeit eunomianisch ist.[1)]

Möglicherweise hat Gregor selber nicht klar durchschaut, was im einzelnen pneumatomachisch und was eunomianisch ist. Darauf deutet seine einleitende Bemerkung (31,1;133B) hin.

Für die Datierung bieten die fünf theologischen Reden selber keinen genauen chronologischen Anhaltspunkt. Daß

1) Anmerkungsweise muß noch eine Stelle besprochen werden, die die These, daß or.31 auch die Eunomianer im Auge hat, stützt. Es ist 31,24; 160C, wo Gregor - anläßlich der Auseinandersetzung mit dem gegnerischen Pochen auf die Begriffe ἀγέννητον (- ἄναρχον) und γεννητόν (31,23; vgl. 31,7ff) - darauf hinweist, daß die Schrift oft Dinge klar meint, ohne sie terminologisch deutlich auszudrücken, und wo er anscheinend plötzlich mit der Anrede an die Gegner wechselt: φοβούμενος δὲ τὴν συκοφάντην τῶν ὀνομάτων. οὕτω μὲν οὖν στησόμεθα πρὸς τοὺς ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονας. σοὶ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἔξεστιν λέγειν. ὁ γὰρ τὰς τοῦ υἱοῦ προσηγορίας οὕτως ἐναργεῖς οὔσας καὶ τοσαύτας ἀρνούμενος..(wird auch die bezüglich des Geistes leugnen). BARBEL (in seiner Ausgabe der theologischen Reden) S.261 übersetzt das so:"Bei dir kann man nicht einmal dies sagen" (wohl das vorangehende ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονας) und notiert dazu (S.26o):"Gregor wendet sich an die Eunomianer".

Dagegen ist zu sagen: 1. Die Wendung σοὶ ... ἔξεστιν kann man auch so verstehen: "Dir aber ist es freilich nicht möglich, das zu sagen" - nämlich, daß die Dinge in der Schrift oft klar gemeint sind, auch wenn sie unklar ausgedrückt werden. Dabei steht im Hintergrund, daß der Angeredete die klar gemeinte Gottheit des Geistes nicht zugibt, weil er auch aus den klaren Aussagen über den Sohn nicht die gewünschte Konsequenz zieht. Das kann aber nur heißen, daß er nicht die volle Gottheit des Sohnes anerkennt!
2. Es ist unwahrscheinlich, daß Gregor mit seiner Anrede (σύ bzw. σοί) in dem Komplex §21-24, die in §21 eindeutig die Pneumatomachen meint, entweder einen scharfen Bruch oder einen stillen Adressaten-Wechsel vornimmt.

sie in der Konstantinopeler Zeit Gregors entstanden sind, steht fest, und zwar fallen sie hier in die Zeit vor der Besetzung der Apostelkirche (27.11.38o). Die Datierung auf Sommer bis Herbst 38o[1)] dürfte demnach die wahrscheinlichste sein. Da Gregor schon seit Anfang des Jahres 379 in Konstantinopel war, hat er bis zur Abfassung von or.31 über ein Jahr lang Gelegenheit gehabt, die dortigen theologischen Richtungen kennenzulernen. Seine Kenntnis der pneumatomachischen Anschauungen ist somit aus erster Hand erworben.

Konstantinopel war zu dieser Zeit nach Auskunft der Zeitgenossen weithin "arianisch". Die offizielle Kirche war immer noch von Homöern beherrscht (Bischof war Demophilus von 37o bis 38o). Aber es gab auch eine starke eunomianische Gemeinde - Eunomius selbst lebte zu dieser Zeit dort - , und nach allem, was wir über die Verbreitung der Homöusianer und Pneumatomachen - der "Makedonianer"! - in diesem Gebiet wissen, muß auch deren Gemeinschaft zahlreich gewesen sein. Vertreter aller dieser Richtungen dürften neben den (zunächst wenigen) Nizänern zu Gregors Hörern gezählt haben.

b) Die pneumatomachische Trinitätstheologie

In der S. 78 zitierten Bestreitung der Gottheit des Geistes kommt die typisch pneumatomachische Haltung zum Ausdruck, die eine Reaktion bzw. Opposition gegen die Orthodoxen darstellt. Der biblizistische Rückgriff auf die Schrift ist dabei nicht das eigentliche Argument, sondern der Ansatz bei dem Dilemma, daß man in der Gottheit nur ἀγέννητον und γεννητόν denken könne. Diesen Grundsatz müssen die Pneumatomachen gegen die Orthodoxen scharf herausgestellt haben, jedenfalls kommt Gregor mehrfach darauf

1) So BARBEL S.29f und QUASTEN Bd.3, S.249. Die Mauriner datieren allgemein auf "38o".

zu sprechen.[1] Darin daß sie die Denkunmöglichkeit, daß der Geist aus Gott stammt und darum Gott ist, anhand dieses Schemas demonstrieren, berühren sie sich mit einer Reihe anderer pneumatomachischer Gruppen.[2] Hier liegt ihr trinitätstheologischer Ansatz, den man - im Gegensatz zu anderen Pneumatomachen - jedoch nicht als Vater-Sohn-Schema bezeichnen kann, weil diese Begriffe fehlen. Nichtsdestoweniger ist er binitarisch.

Wahrscheinlich kannten sie schon die Lösung der Nizäner, die ihrer Argumentation mit ἀγέννητον - γεννητόν , mit Söhnen und Enkeln die ἐκπόρευσις des Geistes aus Gott entgegenstellte.[3] Dagegen haben sie wiederum (zur Verteidigung) so argumentiert: Wenn der Geist aus Gott ist, aber nicht sein Sohn, so muß ihm etwas fehlen, und also ist er geringer.[4] Es ist unmöglich, daß sowohl ein Sohn als auch ein Nicht-Sohn aus Gott hervorgehen, und zwar als ὁμοούσια . Folglich ist der Geist dem Sohn nicht ὁμοούσιον , und auch nicht dem Vater.

Daß sie den Geist direkt als κτίσμα bezeichnet hätten, sagt Gregor nicht. Möglicherweise haben sie ihn als γέννημα bezeichnet, um ihn gegenüber den anderen Geschöpfen auch terminologisch abzuheben.[5] Jedenfalls scheinen sie

---

1) §7; 14oC (als Zitat kenntlich durch das einleitende ἐνταῦθα σὸς ὁ λόγος); vgl. §8; 141A und §23; 157C.

2) Diese Berührung ist ein wesentliches Argument dafür, daß in § 5-12 Pneumatomachen vorausgesetzt werden, und nicht Eunomianer (s.S.78f). - Eine schöne Parallele finden wir bei Bas., hom.24,6 (s.S.6o). Mit den Tropikern des Athanasius berühren sie sich darin, daß sie gegen die Annahme der Entstehung des Geistes (auf dem Wege der γέννησις) aus dem Vater oder dem Sohn, die Folgerung ziehen, dann gäbe es zwei Söhne bzw. einen Enkel des Vaters.

3) §9; 141C zitiert Gregor: τί οὖν ἐστί φησιν, ὃ λείπει τῷ πνεύματι πρὸς τὸ εἶναι υἱόν; εἰ γὰρ μὴ λεῖπόν τι ἦν, υἱὸς ἂν ἦν ; und §1o; 144A: δὸς οὖν μοί φησιν ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὸ μὲν υἱόν τὸ δὲ οὐχ υἱόν, εἶτα ὁμοούσια, καὶ δέχομαι θεὸν καὶ θεόν.

4) "Sohn" ist für sie nicht Bestimmung der ἰδιότης , sondern der οὐσία .

5) Das ist der Fall, wenn Gregor §11; 145B pneumatomachische Begriffe zitiert: παύσῃ οὖν ἀπομαχόμενος πρὸς τὸ πνεῦμα, ὡς ἢ γέννημα πάντως ἢ μὴ ὁμοούσιον μηδὲ θεόν.

sich auf Joh 1,3 berufen zu haben.[1] Die weitere Möglichkeit, daß sich in diesem Punkt die von Gregor bekämpften Pneumatomachen selber nicht einig waren, wie sie die Natur des Geistes definieren sollten, muß aufgrund von Andeutungen im Text in Rechnung gestellt werden. Dann hätten sie geschwankt, ob sie ihn als γέννημα bzw. κτιστόν oder als οὔτε κτίσμα - οὔτε θεός oder als Mittel- bzw. Misch-Wesen verstehen sollten.[2]

Vielleicht hat es unter ihnen sogar verschiedene Gruppen gegeben. Mit dieser Annahme taucht ein Gesichtspunkt auf, der die Spannungen innerhalb der pneumatomachischen Äußerungen in or.31 erklären kann, aber auch die Aussage Gregors in §1 (s.S.79) verständlich macht.

Wenn der Geist nicht Gott ist, so ist er auch in wesentlichen göttlichen Qualitäten von Gott und Christus unterschieden. Wie sie das dachten, läßt sich nur aufgrund von Andeutungen vermuten.

Wenn Gregor sich §4; 137A mit der Aufassung auseinandersetzt, daß der Geist nicht ewig sei, mag dahinter eine pneumatomachische Aussage stehen. Ebenso dürfte es sich

---

1) §12; 145D: καὶ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο φοβηθήσομαι τὸ πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ γεγονέναι λεγέσθαι, ὡς ἑνὸς τῶν πάντων ὄντος καὶ τοῦ πνεύματος. Diese Äußerung Gregors setzt eine entsprechende Argumentation mit Joh 1,3 voraus.

2) Gregor zählt in §3; 137C die verschiedenen ihm bekannten Möglichkeiten, die Natur des Geistes zu bestimmen, auf: οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο (sc. τὸ πνεῦμα) ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν, οἱ δὲ οὐκ ἔγνωσαν, ὁπότερον τούτων αἰδοῖ τῆς γραφῆς, ὥς φασιν, ὡς οὐδέτερον σαφῶς δηλωσάσης. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε σέβουσιν οὔτε ἀτιμάζουσι, μέσως πως περὶ αὐτοῦ διακείμενοι. Die ersten sind "Sabellianer" (besonders an Photin von Sirmium ist zu denken), die zweiten und dritten sicher die Arianer(-Eunomianer) und Nizäner. Der vierte Standpunkt paßt gut zu dem, was wir sonst über die Pneumatomachen wissen, ihr Biblizismus findet sich nicht nur hier in or.31.
Auch an einer anderen (ähnlichen) Stelle dürften die Pneumatomachen gemeint sein (§6; 14oB): εἰ δὲ οὐσία τις (sc. τὸ πνεῦμα), οὐ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν(Attribut, Akzidens) ἤτοι κτίσμα ὑποληφθήσεται ἢ θεός. μέσον γάρ τι τούτων ἤτοι μηδετέρου μετέχον ἢ ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον οὐδ' ἂν οἱ τοὺς τραγελάφους(Fabelwesen) πλάττοντες ἐννοήσαιεν. Das ist zwar irreal gemeint, muß aber doch einen realen Hintergrund haben: ein Schwanken der Pneumatomachen darüber, ob sie die Natur des Geistes als μέσον oder σύνθετον bestimmen sollten. Vgl. dazu Eustathius von Sebaste und die Pneumatomachen bei Gregor von Nyssa.

mit seiner ausführlichen Aufzählung der Prädikate des Geistes (§29; 165C) verhalten, wo immer ein Aktivum gegen ein entsprechendes Passivum abgegrenzt wird. Wenn das auch zum Teil einfache Wortspielerei ist, dürfte doch dahinter die Abwehr der Anschauung stehen, daß der Geist n i c h t von Natur aus heilig sei, daß er an Gottes Eigenschaften nur teilhabe usw. Daß der ganze Abschnitt antithetisch ist, wird aus einer Zwischenbemerkung deutlich.[1]

Klar ausgesprochen wird es in §3o; 168C, daß die Pneumatomachen bestimmte Aussagen der Schrift als Hinweis auf die geringeren Qualitäten des Geistes verstanden haben: daß er gegeben und gesandt und geteilt wird, daß er Gabe und Hauch genannt wird und daß er für die Gläubigen eintritt.[2] Das bedeutet, daß sie den Geist sowohl als Gabe als auch als ein dienendes Wesen verstanden.[3] Damit hätten wir bestimmt, wie sie das Wesen des Geistes gesehen haben, und hätten damit die Grundlage für ihre trinitätstheologische Argumentation und ihr Pneumatomachentum.[4]

Die Unterschiede innerhalb der Trinität haben sie dadurch

1) §29; 165B (ἀναισχυντοῦσιν οἱ τῷ πνεύματι ἀντιπίπτοντες)

2) Hier liegt eine Berührung mit Eustathius von Sebaste vor!

3) Möglicherweise haben sie ihn sogar als "dienendes Prinzip" (λειτουργός) innerhalb der Trinität bezeichnet, im Gegensatz zum Vater als dem δημιουργός und dem Sohn als συνεργός . Gregor stellt §5; 137C-D zwei Gruppen gegenüber (im Anschluß an die erwähnte grundsätzliche Einteilung der Pneumatologien seiner Zeit). Die erste Gruppe werden Arianer sein, die zweite dagegen Pneumatomachen, weil deren Unterscheidung nicht Sohn und Geist gleichmäßig depotenzierend gegenüber Gott absetzt, sondern den Geist stärker gegenüber den beiden anderen abwertet. In diesen drei Begriffen zeigt sich demnach ihre Trinitätstheologie sehr schön!

4) Diesem Ansatz entsprechend bestritten sie die Gottheit des Geistes mit dem bekannten Hinweis darauf, daß er der Tradition zufolge nicht angebetet werde (§12; 145B vgl. §28; 165A).-
Um noch einmal auf die Frage zurückzukommen, ob wirklich überall in or.31 die Pneumatomachen gemeint sind: Daß sie in §12 gemeint sind, wird deutlich aus §13;148C, wo Gregor bei den angeredeten Pneumatomachen voraussetzt, daß sie wohl den Sohn, nicht aber den Geist anbeten.(Das bedeutet das καί in εἰ μὲν ἀρνεῖσθε καὶ τοῦ μονογενοῦς τὴν προσκύνησιν ....)

herauszustreichen versucht, daß sie deren Glieder durch das alte, auch von Eunomius benutzte Schema ἐξ οὗ - δι' οὗ - ἐν ᾧ voneinander absetzten (§2o; 156B). Wie sie diese Unterscheidung im einzelnen sachlich auswerteten, ist nicht klar. Anscheinend haben sie darin einen Hinweis auf die Verschiedenheit der Naturen gesehen.[1] Die Formel ἐν ᾧ gibt ihr Verständnis des Wesens des Geistes gut wieder.

Gregor dagegen haben sie Tritheismus vorgeworfen, mit folgender Begründung: Nur Dinge, die ὁμοούσια sind, werden "zusammengezählt" (z.B. drei Menschen). Nun sind aber Vater, Sohn und Geist keine ὁμοούσια . Werden sie daher "zusammengezählt", dann - so muß man die Verbindung konstruieren - lehrt man τρεῖς θεοί (§17; 152B vgl. §18; 152C). Das leitende Interesse war also ein positives: das Festhalten an der Monarchie Gottes, am Monotheismus.[2]

Wir haben schon gesehen (S.78 und S.79 A.1), daß die Christologie dieser Pneumatomachen nicht nizänisch gewesen sein kann. Aber es ist schwer, hier Genaueres zu sagen. Jedenfalls war sie für Gregor etwas suspekt, sonst hätte er sie nicht als περὶ τὸν υἱὸν πως εὐγνώμονας u.ä. bezeichnet.[3] Doch war ihm auch ihre Christologie wiederum so "orthodox", daß er sie - in der Abwehr des Tritheismus-Vorwurfs - "Ditheisten" nennen konnte (§13; 148C). Diese Charakterisierung paßt zu dem, was wir über andere Pneumatomachen wissen.

Darüber, wie sie das Werk des Heiligen Geistes gesehen haben, erfahren wir so gut wie gar nichts. Wohl deswegen,

1) Ihre Argumentation gegen das συναριθμεῖσθαι des Geistes gehört in diesen Zusammenhang (§17; 152B). Sie berühren sich hier - ebenso mit dem ἐν ᾧ - mit Eustathius von Sebaste, unterscheiden sich aber von ihm durch ihre bessere Fundierung.

2) Das bezeugt Gregor §17; 152C mit seiner abwertenden Bemerkung: ἵνα γὰρ μὴ κάμῃς τῇ μοναρχίᾳ συνιστάμενος, ἠρνήσω θεότητα. In der Tat: Um die "Monarchie" festzuhalten, mußten sie die Gottheit Christi und des Geistes verkürzen.

3) §13; 148B; §1; 133B (οἱ περὶ τὸν υἱὸν μετριάζοντες); §24;16oC (τοὺς ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονας).

weil ihr theologisches Interesse nicht auf diesem Gebiet lag. Ihre Arbeitsweise wird gekennzeichnet durch einen rationalistischen Biblizismus[1] und logische Zergliederungen und Konklusionen. Das unterscheidet sie von den bisher betrachteten Pneumatomachen, und darin besteht im wesentlichen ihre Besonderheit. Das Problem der doxologischen Konsequenz scheint die Gemüter nicht erhitzt zu haben. Das deutet gegenüber dem in Kappadokien geführten Streit auf eine Verschiebung des Interesses hin: Hier geht es um logisch-ontologische Argumentation auf dem Felde der Trinitätstheologie.

2.) Die Beurteilung der Pneumatomachen durch Gregor in den Jahren 379-81

Was wir aus der 31. Rede an pneumatomachischem Gedankengut erheben können, läßt sich anhand der wenigen Aussagen in anderen Reden, die auf pneumatomachische Vorstellungen Bezug nehmen, bestätigen und ergänzen. Da all diese Reden ebenfalls in Konstantinopel entstanden sind, hat Gregor ein und dieselbe pneumatomachische Gemeinschaft vor Augen. Uns soll hier vor allem der Wandel beschäftigen, der sich in seiner Einstellung zu den Pneumatomachen im Verlauf der zwei Jahre (379-81) seiner Konstantinopeler Auseinandersetzungen mit ihnen feststellen läßt.[2] Da hierfür die nicht glatt lösbare Frage der Datierung der einzelnen Reden bedeutsam ist, sei vorweg betont, daß die soeben behandelte 31.Rede vom Sommer/Herbst 38o (die sich teilweise noch um ein gutes Verhältnis zu den Pneumatomachen bemüht) und die auf den 6.Januar 381 datier-

1) Gregor wirft ihnen §18;153A und §24;16oB "Buchstabendienst" vor.

2) Nach RITTER S.77 A.3 läßt sich der Wandel der Einstellung Gregors von einer verhältnismäßig freundschaftlichen in or.41 (die er ins Jahr 379 datiert) über or.34 bis zu einer ablehnenden in or.31 verfolgen.

bare 39.Rede (die die Pneumatomachen als ἄθεοι kennzeichnet) zwei Marksteine in der Einstellung Gregors bilden. Vor der hier liegenden Zäsur sind die Reden Nr. 25, 32, 34, 41, nach ihr die 42.Rede anzusetzen.

In der wohl zu Pfingsten 379[1] gehaltenen 41. Rede (Über das Pfingstfest) geht Gregor, ohne die Pneumatomachen namentlich zu erwähnen, auf deren Anschauungen mehrfach abwehrend ein. Wir erfahren zwar nichts gegenüber or.31 Neues, sehen aber, daß er schon in seiner ersten Konstantinopeler Zeit auf eine fest ausgebildete pneumatomachische Theologie gestoßen ist. Deutlich tritt hervor, wie sehr sie sich an der Bezeichnung "Gott" für den Geist gestoßen haben, und es ist interessant, wie er ihnen zuzureden versucht, die Gottheit des Geistes doch in anderen Begriffen auszusagen(41,7; MG 36,437D-4oA): Er hält sie nur für "irrende Brüder" und bemüht sich entsprechend um sie (44oA). Ja, in hohen Tönen lobt er ihren asketischen Lebenswandel (44oC). Aber es wird auch deutlich, daß die Pneumatomachen gewichtige Gründe hatten, darauf nicht einzugehen. Vor allem ihre Auffassung vom Wesen des Geistes hinderte sie daran: Er ist ein dienendes Wesen (41,5;437A) und Gott gegenüber andersartig (41,12;445A).[2] Wie in or.31 bescheinigt Gregor auch hier den Pneumatomachen, daß ihre Christologie in Ordnung sei (41,8;44oB). Aber hier ist diese Feststellung noch nicht eingeschränkt.

Die wohl ebenfalls ins Jahr 379[3] gehörende 25.Rede zeigt, daß die Pneumatomachen mit einigem Pathos für den Monotheismus kämpften: Gregor bezeichnet das spöttisch als νέα εὐσέβεια (25,18; MG 35,1224A-B). Der Ton, den er ihnen gegenüber anschlägt, ist schon nicht mehr so freundlich wie in der Pfingstrede.

1) Das Jahr 379 nach RITTER S.77 A.3

2) Sie verstehen die Aussage Joh 14,16 (ἄλλος παράκλητος) als Hinweis auf seine Natur.

3) Die Mauriner datieren auf Ende 379.

Die <u>34. R e d e</u> (vom Jahr 38o)[1] schlägt etwa denselben Ton an. Hier tauchen hinlänglich bekannte pneumatomachische Theologumena auf (34,9; MG 36, 249B; 34,11;252B). Wie sie das Wesen des Geistes sahen, wird etwas näher ausgeführt. Sie haben ihn nicht nur für einen λειτουργός gehalten, sondern auch für οὐκ αὐτεξούσιον und οὐκ αὐτοκίνητον : Er ist also völlig an das Durch-Gott-Beauftragtwerden gebunden! Weiterhin ist er für sie begrenzt hinsichtlich Zeit, Ort, Kraft und Wirkung und nicht von Natur aus ἀγαθόν . Das paßt zu dem, was wir schon feststellen konnten: daß er die göttlichen Eigenschaften nicht besitzt.[2] Eine leichte Verschiebung in der Einstellung zu den Pneumatomachen gegenüber or.25 könnte sich in der Charakterisierung verraten, daß derjenige, der die Trinität "zerschneidet", ἀλλοτρίως ἔχει θεοῦ (34,9;249B).

Daß die zu Epiphanias 381 gehaltene <u>39. R e d e</u> in der Einstellung zu den Pneumatomachen einen Einschnitt markiert, wurde gesagt. Anscheinend sind in der Zwischenzeit Gregors Vermittlungsversuche, die auch durch die or.31 hindurchscheinen, gescheitert; jetzt sind sie für ihn ἄθεοι (39,12; MG 36, 348C). Aus dieser Rede erfahren wir außerdem als Bestätigung der Untersuchung von or.31, daß sie mit den Schemata ἐξ οὗ - δι' οὗ - ἐν ᾧ und ἀγεννησία - γέννησις operierten, um die Verschiedenheit der trinitarischen Personen darzulegen.[3]

Die beim Abschied Gregors von Konstantinopel im Spätsommer 381 verfaßte <u>42. Re d e</u> kommt in der Beurteilung der Pneumatomachen zu einem Anschluß: Sie sind Moabiter und Ammoniter, denen man den Eintritt in die Kirche verwehren

---

1) Nach der Datierung der Mauriner (ungefähr August 38o).

2) Gregor zitiert zwar diese pneumatomachischen Anschauungen nicht direkt, aber er deutet an, daß es solche sind ("Wenn jemand sagen könnte.."). Daß sich in seiner Aufzählung pneumatomachische Begriffe verbergen, ist evident, zumal sich hier das typische οὐ συναριθμούμενον findet.

3) Ersteres geht aus der entsprechendes Abwehr Gregors (348A) hervor, letzteres wird 348C ziemlich klar gesagt.

muß (42,6; MG 36, 465B)[1]. Ihre Lehre wird kurz gekennzeichnet: Sie stellen das Geschöpf mit der Gottheit zusammen - dadurch wird bestätigt, daß sie trotz allem eine Trinität bildeten - und sie zerteilen die Gottheit in das gebietende und beherrschte Prinzip.

---

1) Das richtet sich wohl auch gegen die Eunomianer. Die Wendung οἱ γέννησιν θεοῦ πολυπραγμονοῦντες καὶ πρόοδον ἄρρητον κατεξανίστανται τολμηρῶς θεότητος geht zweifellos gegen die Pneumatomachen.

V. DER HÖHEPUNKT PNEUMATOMACHISCHER THEOLOGIE

(NACH PS.-ATHANASIUS, DIALOGUS I CONTRA MACEDONIANOS)

Daß in den beiden antimakedonianischen Dialogen, die zu Unrecht Athanasius zugeschrieben werden und deren Abfassungszeit nicht feststeht, pneumatomachisches Gedankengut begegnet, liegt auf der Hand.[1] Die folgende Untersuchung des ersten Dialogs - der zweite ist nur ein Anhang - wird zeigen, daß wir es hier mit dem Höhepunkt der pneumatomachischen Theologie zu tun haben. Die Grundzüge stehen fest und werden nun präzisiert und zum Teil beachtlich begründet. Andererseits sind die Argumente - trotz festgeprägter Schemata - noch nicht starr verfestigt. Die Diskussion scheint noch im Gange zu sein. Für die Einordnung ergibt sich damit eine Zeit, wo man gerade mit Hilfe von Gesprächen noch zu einer Einigung kommen wollte: Die Zeit um oder bald nach 381.[2]

1.) Zum Quellenwert des "Makedonianischen Dialogs" und der pneumatomachischen Diskussionsbeiträge

FRIEDRICH LOOFS hat herausgearbeitet, daß in cap. 1-8 des Dial.I ein orthodox überarbeiteter makedonianischer Dialog vorliegt.[3] Das ist völlig evident, wie die rahmenden

1) Zitiert wird nach der Paginierung MG 28, 1291- 1329. In der Literatur, mit der wir uns von nun an beschäftigen, heißen die Pneumatomachen "Makedonianer".

2) Daß ausgerechnet mit den Pneumatomachen noch Gespräche geführt wurden, kommt nicht von ungefähr: I h r e Theologie bot noch Ansätze zu einer Verständigung!
Eine geographische Einordnung ist eigentlich unmöglich. Der einzige Anhaltspunkt sind Berührungen mit Didymus' "De trinitate", sodaß man - aber mit großem Vorbehalt! - Ägypten als die Heimat des Dialogs ansehen kann.

3) Zwei macedonianische Dialoge. SBA 1914, S. 526-51

Notizen zeigen.[1] Fraglich ist nur, ob dieser Dialog vollständig erhalten ist. Immerhin fehlen Einleitung und Schluß, und der ganze Dialog ist nur ein schmales Werk

In ihm tauchen in knapper Zusammenfassung wesentliche pneumatomachische Gedanken auf, und die zehn vom Orthodoxen mitgeteilten Teile weisen ein einheitliche Gedankenführung auf. Es geht für den Pneumatomachen darum, daß der Geist nicht Gott sein kann und darum nicht angebetet werden darf. Das wird mit einer Reihe von bekannten Argumenten belegt. So ist dieser kleine Dialog als unverfälschte Quelle anzusehen.

Dürfen die in ihm geäußerten Anschauungen zusammen mit denen des Pneumatomachen im a n t i makedonianischen Dialog verwertet werden? Ein Vergleich zeigt, daß sie zueinander passen, auch wenn die Formulierungen nicht dieselben sind.[2] Schon die Tatsache, daß der Verfasser des Dial.I sich mit beiden auseinandersetzt, läßt darauf schließen, daß sie sowohl zeitlich als auch geographisch nicht allzusehr voneinander getrennt werden können. Daß hinter beiden derselbe Autor steckt, ist angesichts der Verschiedenheit im Ausdruck und in der Argumentation unwahrscheinlich. Daß diese Pneumatomachen bereits eine festumrissene Gemeinschaft mit einer ausgebildeten Lehre

1) In 1292A finden wir die Bemerkung des Orthodoxen über das makedonianische σχεδάριον , in 13o1D die Schlußnotiz. Der Dialog dazwischen ist nach folgendem Schema aufgebaut: Fingierte orthodoxe Bemerkung (s. 1292B) - Gegenbemerkung des Pneumatomachen - Anmerkung des orthodoxen Bearbeiters (des Verfassers des Dial.I), eingeleitet mit ἡμεῖς δὲ πρὸς αὐτόν o.ä.

2) Übereinstimmend sind die Aussagen: daß der Geist weder Gott noch Geschöpf sei (1292 C - 1313C); daß er zwar durch den Sohn geschaffen, aber doch nicht wie die anderen Geschöpfe sei (13ooC - 1325C-28A; an beiden Stellen muß der Pneumatomache sich mit dem Hinweis auf Kol 1,13 auseinandersetzen); der Geist führt zur Anbetung Gottes (1293C) - er führt zu Gott (13o8C-D). In der Gottheit können beide nur im Vater-Sohn-Schema denken (1292A - 1313B).

darstellten, zeigt das vom Pneumatomachen häufig gebrauch-
te "Wir", mit dem er besondere dogmatische Sätze einlei-
tet.

Wie steht es mit dem Quellenwert dieser pneumatomachi-
schen Äußerungen im Dial.I ? Wahrscheinlich liegt das Pro-
tokoll eines echten Dialogs zugrunde. Dafür spricht nicht
nur die Einleitung (13o1D);[1] sondern auch die Tatsache,
daß der Dialog den Gang eines echten Gesprächs widerspie-
gelt. Nur der Schluß der pneumatomachischen Äußerungen
dürfte stilisiert sein, der den Pneumatomachen in klein-
lautem Rückzug zeigt.[2] Auf eine echte Unterredung deutet
folgendes hin: Ab und an finden sich logische Brüche in
der Gedankenführung, wie sie bei einem rein literarischen
Dialog unwahrscheinlicher sind als bei einem tatsächlich
gehaltenen.[3] In einem literarischen Dialog würde sich
der Verfasser die Gegenargumente so zurechtlegen, wie sie
am bequemsten in seine Ausführungen passen.[4] Teilweise
Wiederholungen, das Parieren einer Frage durch eine Gegen-
frage (z.B. 1313D), und besonders das Fehlen eines Gedan-
kenfortschritts im Dialog untermauern den Schluß, daß es
sich hier um ein echtes Gespräch handelt.

Allerdings ist es möglich, daß der Orthodoxe seine eige-
nen Beiträge nachträglich ausgestaltet hat. Er hat ständig
Gelegenheit zu weitschweifenden Erörterungen, der Pneuma-

---

1) Im Anschluß an die Mitteilung des "Makedonianischen
Dialogs" heißt es: συντυχόντες τινὶ τῶν τὰ αὐτὰ τῷ γεγράφοτι τὸ σχε-
δάριον φρονούντων ἔφημεν οὕτως . Das könnte jedoch litera-
rische Fiktion sein.

2) Völlig unmotiviert gibt er plötzlich die Diskussion
auf, obwohl er - im Verlauf des Gesprächs schon öfter
in die Enge getrieben - sich bislang tapfer behauptet
hat. Mit einem frommen Wunsch des Orthodoxen und einer
Doxologie schließt der Dialog.

3) 13o5A geht der Pneumatomache mit ἡμεῖς ... gar nicht
auf den Orthodoxen ein; desgleichen 13o5C; 13o9C; 132oB.
Ferner ist z.B. das πάλιν in 1317D fehl am Platze. Es fin-
den sich auch Einschübe und Abschweifungen, die weder
sachlich motiviert noch für das Thema ergiebig sind (z.B.
13o8C-o9B), wie sie aber in einem Gespräch gut denkbar
sind.

4) Anders dagegen sind z.B. die Abschnitte 13o5D-o8A;
1313A-B.

tomache dagegen kommt meist nur mit kurzen Bemerkungen
oder Einwürfen zu Worte.[1] Doch scheinen dessen eigentli-
che Äußerungen nicht überarbeitet zu sein,[2] und das
allein ist für unsere Untersuchung wesentlich. Damit ist
dieser Dialog die beste Quelle für unsere Kenntnis der
pneumatomachischen Anschauungen.[3]

2.) Die Trinitätstheologie

Durch den Dial.I wird bestätigt, daß die Pneumatomachen
in der Trinitätstheologie (bzw. Christologie) homöusia-
nisch lehren. Aber nicht wie diejenigen Homöusianer der
fünfziger und sechziger Jahre, die später die "jungnizä-
nische" Partei bildeten (die sog. "Rechts"-Homöusianer).
Sondern sie lenken stärker in die Bahnen der alten Mittel-
partei zurück, sind also "linke" Homöusianer. An ihrem
Schlagwort ist das noch nicht zu erkennen, sie vertreten
das ὅμοιος κατ' οὐσίαν als "Lehre der Väter" (1313D).[4] Was
es für sie besagt, wird erst aus anderen Bemerkungen deut-
lich, vor allem aus ihrer hartnäckigen Bestreitung, daß
Vater und Sohn (und Heiliger Geist) e i n e Natur (μία
φύσις) hätten.[5] Die Gleichheit - im Sinne der Identität-

---

1) Vielleicht ist der abgehaltene Disput aufs Ganze gese-
hen so günstig für den Orthodoxen verlaufen, wie hier dar-
gestellt, und deswegen hat er ihn aufgezeichnet.

2) Dafür spricht vor allem, daß sie den Orthodoxen teil-
weise in die Enge treiben. Ferner nimmt der Pneumatomache
oft gar keine Rücksicht auf den Zusammenhang des Gesprächs,
sondern bringt einfach eine ihm wichtige Aussage.

3) Bei der Auswertung ist von solchen Aussagen des Pneu-
matomachen abzusehen, die nur aus der Gesprächssituation
zu verstehen sind (Konzessionen an den Partner) und in
klarem Widerspruch zu seinen sonstigen Äußerungen stehen.

4) Wir haben hier eines der wenigen klaren Zeugnisse da-
für, daß die Pneumatomachen Homöusianer, und keine Nizäner
waren. (Das unsinnige τὸ ὁμοούσιον κατ' οὐσίαν muß natürlich
korrigiert werden.)

5) 13o5A vgl. 132o D. Wenn der Pneumatomachen gegen Ende
der orthodoxen Definition der μία φύσις indirekt zustimmt,
(1325C) so hat sich das inkonsequenterweise im Gespräch
ergeben.

bezieht sich also für sie nicht auf die Natur - insofern entspricht ὅμοιος hier nicht unserem "gleich" - , sondern auf die göttlichen Qualitäten und Prädikate. Das zeigt die Stelle, wo über die Gottesprädikate der Unsterblichkeit, Heiligkeit und Ubiquität geredet wird und der Pneumatomache nachdrücklich feststellt, daß der Sohn dem Vater κατὰ πάντα ὅμοιος sei (13o5B). Und es wird dadurch bestätigt, daß er bei der Abwehr der μία φύσις von ὁμοία φύσις redet (13o9C).

Diese Pneumatomachen haben also über das Verhältnis der Naturen Gottes und Christi nichts ausgesagt, sondern das Verhältnis der beiden eher "personal" als völlige Gleichheit der Qualitäten bestimmt. Damit stehen sie jedoch nicht auf dem Standpunkt der Homöer. Gegen die Unterstellung des Orthodoxen, er fasse die Gleichheit nicht scharf genug (ὅμοιον λέγεις ὡς χρυσοῦ καὶ χαλκοῦ; 13o9C), wehrt sich der Pneumatomache mit der ungeschickten Behauptung, die φύσις sei ὁμοία ὡς χρυσοῦ καὶ χρυσοῦ , will das aber nicht als μία φύσις verstehen. Das ist eigentlich widersinnig, aber daraus wird sein trinitätstheologisches Interesse deutlich: Er will Gott und Christus so eng wie möglich zusammensehen, ohne die Einheit der Natur zu behaupten.[1] Dafür hat er im Grunde keinen Ausdruck, und so erklärt sich seine Unsicherheit gegenüber der φύσις-Spekulation. Das ὅμοιος κατ' οὐσίαν scheint seiner Meinung nicht den zutreffendsten Ausdruck zu verleihen, obwohl es als autoritatives Wort der eigenen Lehrtradition gilt. Sonst hätte er es im Verlauf des Gesprächs angewendet,[2] und nicht den unschärferen Begriff ἀπαράλλακτος - einen Begriff , der zu dieser Zeit, wo es um terminologische Klarheit ging, nicht mehr paßte, der aber eines der Schlagworte der alten Mittelpartei war. Die Bedeutung

---

1) Gegen das Verfahren des Orthodoxen, von der Einheit der Wirkungen und der Gleichheit der Qualitäten auf die Identität der Natur zu schließen, wendet er sich nachdrücklich (13o4B; 13o5C; 1321A).

2) An der einen Stelle, wo es genannt wird, wird es ihm vom Orthodoxen zugespielt (1313D).

von ἀπαράλλακτος schillert zwischen "sehr ähnlich" und "unverändert - gleich", taucht aber hier nicht in der alten Verbindung ἀπαράλλακτος εἰκών auf. Stattdessen heißt es ἀπαράλλακτος κατὰ οὐσίαν (13o4A) und ἀπαράλλακτος φύσις (1321A). Damit ist die pneumatomachische Intention, wie sie oben skizziert wurde, auch terminologisch ausgedrückt. Wir sehen hier also, wie innerhalb der homöusianischen Partei theologisch weitergearbeitet wurde! Im Grunde ist es eine Rückkehr zum Standpunkt der Mittelpartei: Die Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn wird durch ihre Eigenschaften ausgesagt, das Nachdenken über ihre Natur nach Möglichkeit vermieden. Daher ist das Höchste, was sie terminologisch über die Einheit aussagen können, der Begriff μία συμφωνία (132oD).[1]

Sie haben also in der Trinitätslehre nicht von der Einheit der Trinität her gedacht, sondern aus den von der Tradition vorgegebenen Größen Vater, Sohn und Geist eine Trinität zusammengestellt. Die Ausdrücke μία φύσις und ἡ αὐτὴ οὐσία involvieren für sie eine numerische Einheit und sind damit Sabellianismus bzw. Tritheismus (132oB-C). Das Bestreben, den Monotheismus so streng wie möglich durchzuführen, dürfte das Leitmotiv ihrer Theologie sein. Das bedeutet für sie aber schon in der Christologie strenge Subordination und führt schon hier zu inneren Spannungen, weil sie neben der Subordination eine größtmögliche Gleichbeschaffenheit aussagen wollten.

Diese Trinitätslehre erfährt ihre charakteristische Zuspitzung dadurch, daß der Heilige Geist gegenüber Vater und Sohn scharf abgesetzt wird und dieser Abstand den

---

1) Auf der anderen Seite steht bei ihnen ein starkes Interesse an der Subordination. Weil für sie Christus Gott untergeordnet ist, können beide unmöglich eine Natur haben. Diese Subordination wird sehr scharf sogar als ὑποταγὴ τῆς φύσεως gefaßt (1321A). Dafür berufen sie sich in der Weise der Arianer auf die Schrift: auf Christi Gehorsam(Phil 2,8) und Unterordnung (1.Kor 15,28) (1321A); auf Joh 14,28 (1324C); auf die Tatsache, daß Christus den Vater "mein Gott" nennt (1324B).

~~den~~ zwischen Vater und Sohn bestehenden erheblich übersteigt. Er ist weder θεός (vgl.132oC mit 1316A) noch βασιλεύς (132oA), und ihm fehlen wesentliche Gottesprädikate.

Die "Trennung" des Geistes von Gott und Christus ist auch bei diesen Pneumatomachen zum einen im Ansatz ihrer Trinitätslehre und zum andern in ihrer Anschauung vom Wesen des Geistes begründet. Für den Ansatz ihrer Trinitätslehre ist - wie bei vielen anderen Pneumatomachen - charakteristisch, daß die Differenzierung innerhalb der Gottheit nur im Vater-Sohn-Schema gedacht werden kann, um so den Monotheismus zu wahren.

Darum setzt der Pneumatomache im "Makedonianischen Dialog" ein mit der Frage an den Orthodoxen: εἰ ἔστι θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἔστι πατὴρ ἢ υἱός· εἰ δὲ μή, οὐ θεός.(1292A). Gegen die orthodoxe Anschauung von der ewigen ἐκπόρευσις des Geistes aus Gott hat auch er mit den "Zwei Söhnen" argumentiert (1313B). Das ἐκ πατρὸς εἶναι wird durch den Begriff "Sohn" ausgedrückt und kann nur durch das Bild von der Zeugung adäquat dargestellt werden. Mit ihm ist die enge wesensmäßige Verbundenheit gegeben, die sich in der Gleichbeschaffenheit äußert. Was in dieser exklusiven Weise ἐκ πατρός ist - abgesehen davon, daß alle Dinge ἐκ θεοῦ sind (1328A) - muß "gezeugt" sein und ist damit "Sohn". So ist die Frage an den Orthodoxen, was denn für ein Unterschied zwischen γέννησις und ἐκπόρευσις bestehe (1313B) berechtigt, wenn man nicht von einer v o r gegebenen Trinität ausgeht.

Doch obwohl es für diese Pneumatomachen in der Gottheit nur eine Zweiheit gibt, reden auch sie von einer Trinität; aber nur deswegen, weil sie von der Tradition dazu gezwungen werden. Ihre Begründung ist nämlich reichlich schwach: Der Geist wird dem Namen nach zur Trinität gezählt, weil er wie Vater und Sohn πνεῦμα heißt (1297C). Von einer wesensmäßigen Verbundenheit kann also keine Rede sein. Interessant ist der Einblick darin, daß sie eigentlich keine V o r s t e l l u n g von einer Trinität haben: Für sie sitzt zwar Christus bei Gott im Himmel

(zur Rechten), der Geist aber nicht![1] Das ist bemerkenswert, wenn man die Verbreitung der Vorstellung, daß der Geist zur Linken Gottes sitze, bedenkt.

Neben der denkerischen Unmöglichkeit, den Geist mit Gott und Christus auf die gleiche Stufe zu stellen, gibt es für sie eine exegetische Begründung: Da nach Joh 1,3 alles durch den Sohn geschaffen ist und nach Kol 1,16 in ihm das All (bzw. Alles) gemacht wurde (1325C; 13ooC), muß das auch für den Heiligen Geist zutreffen. Darin zeigt sich, wie sie seine ontologische Stellung sahen: Er ist nicht θεός, weil er γεννητόν ist. Aber er ist kein κτίσμα und den anderen Geschöpfen auch nicht vergleichbar. Terminologisch heißt das: Er ist nicht κτιστόν, sondern γεννητόν (1325C), und zudem einzigartig (μοναδικόν, 13ooC).

Man merkt hier die Intention der Pneumatomachen: Der Geist muß von der geschöpflichen Welt so streng wie möglich getrennt werden. Da war allerdings der Spielraum recht eng. Über seine φύσις scheinen sie nicht nachgedacht zu haben.

Diese durch zwei extreme Postulate eingegrenzte Position begegnete uns schon bei anderen Pneumatomachen. Sie weist auf ein dahinterliegendes vitales Interesse an dieser Abgrenzung hin, das in ihrer Auffassung vom Wesen des Geistes begründet sein muß.

Die nähere Bestimmung dieser Mittelstellung geben sie nicht durch ontologische Konstruktionen,[2] sondern durch die Angabe der Merkmale und Prädikate des Geistes. Seine Sonderstellung, die zugleich seine Zugehörigkeit zur göttlichen Sphäre ausdrückt, wird durch die begriffliche Differenzierung angedeutet, daß er weder κτίσμα noch θεός sei, sondern θεῖον, wobei ein ausdrücklicher Unterschied zwischen θεός und θεῖον statuiert wird (1316A). Auch das trägt sachlich nichts aus.

---

1) Das wird aus der F r a g e des Pneumatomachen deutlich: καὶ εἰ ἀληθῶς, ὡς λέγετε, μία φύσις ἐστί· καθέζεται δὲ ὁ υἱὸς ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός· ποῦ καθέζεται τὸ πνεῦμα; (13o5B).

2) Anders z.B. die Pneumatomachen bei Gregor von Nyssa!

Bedeutsam aber ist ihr Versuch, seine Zugehörigkeit zur Gottheit durch die Bestimmung seiner Qualitäten auszusagen. Darin gehen sie über andere Pneumatomachen hinaus. In zwei wesentlichen Gottesprädikaten steht er mit Vater und Sohn gleich und unterscheidet sich von den übrigen himmlischen Wesen: Er ist von Natur aus heilig und unsterblich, und nicht durch Teilhabe, wie z.B. die Engel (13o3D). Das ergibt eine sinnvolle Näherbestimmung seiner Natur: Wenn sie auch "geringer" ist als diejenige Gottes, so ist sie ihr immerhin in einigen Eigenschaften gleich. Aber man weiß nicht, wie weit diese Gleichbeschaffenheit reicht. Sie erstreckt sich beispielsweise nicht auf die Ubiquität. Der Geist ist nicht πανταχοῦ wie Gott und Christus (13o8A). Das aber hängt eng mit ihrem Geist-Verständnis zusammen!

3.) Die Pneumatologie. Wesen und Werk des Heiligen Geistes

Mit der Frage, warum sich diese Pneumatomachen als Mittelwesen den Geist vorstellten, gelangen wir auf den Grund ihrer Theologie: ihre Anschauung vom Wesen des Geistes. Diese Nachfrage ist eng verbunden mit der Frage, wie sie das Werk des Geistes verstanden haben.

Wir haben schon bei fast allen anderen Pneumatomachen gesehen, daß er als dienendes Wesen definiert wird. Hier finden eine tiefgehende Entfaltung dieses Gedankens. Διδακτοὶ θεοῦ (sc. nach Jes 54,13) ἀκούουσιν οἱ ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, ἐπειδὴ ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοὺς διδάσκει (132oC). Und: ὁ θεὸς ἐν τῷ πνεύματι ὁδηγεῖ (sc. den Adam im Paradies, 13o9B). Es scheint fast, als sei der Geist hier "Werkzeug" Gottes! Er wird von Gott dazu "benutzt", wenn dieser am Menschen handelt.[1] Man

1) Das bedeutet jedoch nicht, daß Gott immer nur durch den Geist handeln könne. Und damit soll auch nicht seine hypostatische Eigenständigkeit geleugnet werden.

kann wohl sogar sagen, daß er eine Form des Handelns Gottes ist. Er ist nicht so selbständig, daß er ein eigenes und gegenüber Gott "gleichberechtigtes" Werk vollbringen könnte, sondern er hat eine dienende Funktion: διακονεῖ γὰρ ἡμῖν τὴν τοῦ θεοῦ χάριν τὸ πνεῦμα (1317C). Und mit Emphase wird diese Überzeugung, daß er kein neben Gott Selbständig-Gleichberechtigter sei, zum Ausdruck gebracht: οὐ μὴ πείσῃς μέ ποτε εἰπεῖν συνεργὸν τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα (1317D).[1] Diese wichtige Erkenntnis, die sich in den beiden Zitaten ausspricht, wird mit Hilfe der Exegese von Joh 16,13 gestützt (1316C; 1317B).

Darin unterscheidet der Geist sich grundlegend vom Sohn, der wesensmäßig mit Gott verbunden ist, sodaß sein Wille auch der Wille Gottes ist: ὁ υἱὸς ὡς υἱὸς ἓν θέλημα ἔχει τοῦ πατρός. τὸ δὲ πνεῦμα, ἐὰν μὴ ἀκούσῃ καὶ λάβῃ, οὐ λαλεῖ ἀφ' ἑαυτοῦ (1317B). Das wird man wohl so interpretieren können: Was der Sohn tut und sagt, tut und sagt er "von sich aus" und steht doch dabei in Übereinstimmung mit Gott. Er ist Gottes συνεργός, der Geist aber nicht, der das, was er tut und sagt, als Gottes "Diener" tut und sagt. Eine wesensmäßige Verbindung gibt es bei ihm nicht, er ist gleichsam "Befehlsempfänger" mit nur ausführender Funktion. Das wird dadurch ausgedrückt, daß Vater und Sohn βασιλεύς genannt werden, er aber ὑπηρέτης (132oA).

Die bisher gewonnene Erkenntnis wird bestärkt und ausgebaut durch die Beobachtung, daß der Geist für diese Pneumatomachen als Sendbote Gottes gilt: ἀποστολικὸν τὸ πνεῦμά ἐστιν· ἀποστέλλεται γάρ. (13o5C).[2] Er wird von Gott also zur Ausführung bestimmter Taten ausgeschickt.

1) Daß er dann auf den Einwand des Orthodoxen hin doch einlenkt, besagt nichts für seine eigentliche Meinung (vgl.S.92 A.3). Er hält es offenbar für einen zentralen Satz seiner Pneumatologie, daß der Geist kein συνεργός ist.

2) Da diese Aussage völlig abrupt auf eine Ausführung des Orthodoxen antwortet, dürfte sich in ihr ein Kernsatz der pneumatomachischen Geistlehre aussprechen, weil er gegen die Behauptung der Gottheit des Geistes ausgespielt wird. - Vgl.13o8A: (Der Geist ist nicht überall, sondern) τὸ πνεῦμα ἐκεῖ ἐστιν, ἔνθα ἀποστέλλεται.

Darum ist er auch nicht überall, sondern nur dort, wohin er gesandt wird (13o8A).

Diese Anschauung ist gefährlich, weil der Geist so zu einem Engel gemacht zu werden scheint bzw. mit den Engeln auf eine Ebene gestellt wird. Die gegebene Begründung ἀποστέλλεται γάρ klingt wie eine exegetische. Da aber ἀποστέλλειν in der Bibel nur einmal auf den Geist angewandt wird (1.Petr. 1,12), ist es keine eigentlich exegetische Begründung, sondern eine Wendung, die im Anschluß an die Schrift das Wesen des Heiligen Geistes formelhaft aussprechen will.

Ob er jedoch damit als Engelwesen verstanden wird, wie von den Tropikern, ist fraglich angesichts der Tatsache, daß nirgendwo ausdrücklich davon die Rede ist. Ausgeschlossen wird es dadurch, daß er hinsichtlich der beiden Gottesprädikate "heilig" und "unsterblich" von den Engeln und anderen himmlischen Wesen qualitativ unterschieden wird (s.S.97) und also nicht gleichen Wesens mit ihnen sein kann. Er ist eben μοναδικόν.

Darum muß die Ähnlichkeit mit den Engeln anders erklärt werden: Daß der Geist als dienendes Wesen von Gott ausgeschickt wird, ist ein unüberhörbarer Anklang an Hebr 1,14, und vielleicht hat diese Stelle bei der Begründung ἀποστέλλεται γάρ im Hintergrund gestanden. Damit stoßen wir wieder auf die pneumatomachische Verwertung von Hebr 1,14, aber der Unterschied gegenüber den Tropikern einerseits(S.19) und Eustathius andererseits (S.46f) muß beachtet werden. Wenn für diese Pneumatomachen der Geist ein Sonderwesen, und kein Engelwesen ist, dann kann man aus den Anklängen an Hebr 1,14 nur schließen, daß sie sich sein Wesen n a c h A n a l o g i e der Engel vorstellten.

Das mag wie Haarspalterei klingen, ist jedoch von Bedeutung für die Rekonstruktion ihres Geistverständnisses. Der Heilige Geist war ein von der christlichen Tradition vorgegebenes Element der Lehre und Erfahrung, aber lehrmäßig noch wenig durchdacht. Daß er auf Gottes Seite gehörte, war klar, besagt aber noch nicht viel. Ihn einfach

zu den Geschöpfen oder Geistwesen zu rechnen, wie es frühere Pneumatomachen taten, widersprach der Glaubenserfahrung, weil er im Grunde derjenige Teil der "Trinität" war, den man am lebendigsten spürte. Ihn als Gabe oder Kraft zu verstehen, wie es einem älteren Vorstellungshintergrund entsprach, lag aus nicht einsichtigen Gründen außerhalb ihres Horizontes. Sollte er also nicht ein nebulöses Wesen bleiben, dann mußte man - um der Geist-Erfahrung Ausdruck zu verleihen - zu einem passenden Vorstellungsrahmen greifen. Das war die alte festumrissene Engel-Vorstellung. Sie bildete nur das Vorstellungsgerüst, denn ein Engel war der Geist für sie ja nicht.

Ihre anscheinend komplizierte und unausgeglichene Grundanschauung sowohl in der Trinitätslehre als auch in der Pneumatologie geht demnach auf einen einfachen Grundgedanken zurück. Dieser paßt in den Rahmen ihres Eifers für den Monotheismus. Sie waren gezwungen, das, was für sie eine einfache Vorstellung war, in einer komplizierten Begrifflichkeit zu nachträglicher Klärung zu bringen. Weil sie die Geist-Frage so durchdacht und vielschichtig lösten, darum stellen sie einen Höhepunkt in der Entwicklung der pneumatomachischen Theologie dar.

Die Geist-Erfahrung spricht sich in ihrer Auffassung vom Werk des Geistes aus: Er wirkt bestimmte Wirkungen, die man auf seine Tätigkeit zurückführt, deren Urheber aber Gott ist. Konkrete Auskünfte über sein Werk finden sich im Dialog allerdings nur spärlich. Dreierlei läßt sich feststellen:

1. Der Geist lehrt (132oC), genauer Gott lehrt durch ihn; wenn er lehrt, lehrt letztlich Gott (s.S. 97). Obwohl er so stark gegenüber Gott abgesetzt wird, hat man es mit Gott zu tun, wenn der Geist am Christen handelt!
2. Der Geist "leitet in alle Wahrheit" (nach Joh 16,13), d.h. er führt zu Gott (13o8C). Dies Werk scheinen sie für so bedeutsam gehalten zu haben, daß sie den Geist mit dem Titel ὁδηγητικόν näher kennzeichneten. Das ἡμᾶς zeigt, daß es ein allgemeiner Lehrsatz ist, und nicht die Privat-

meinung des Gesprächsteilnehmers. Ihre Begründung dafür - die der Orthodoxe im Laufe des Gesprächs als widersprüchlich erweist - lautet: ὁ ὁδηγῶν πρὸς ἄλλον ὁδηγεῖ. Das ist im Rahmen ihrer Vorstellung, daß der Geist als "Diener" Gottes ohne Eigenbedeutung ist, zu sehen: Er weist über sich hinaus auf Gott. - In den Rahmen dieses Werks gehört auch die Vorstellung, daß der Christ bei der Anbetung Gottes d u r c h den Geist zum Vater gebracht wird (1293C-D).[1)]

3. Das dritte näher bezeichnete Werk ist die Heiligung. Genauso wie das ὁδηγεῖν scheint es für sie ein besonderer Ausdruck seines Wesens zu sein, weil sie ihm auch den Titel ἁγιαστικόν beilegen (13o8B). Aber es ist kein Werk, das ihm in exklusiver Weise eignet! Auch Vater und Sohn heiligen. Leider fehlen hier nähere Auskünfte. Geschieht die Heiligung durch den Geist letztlich als Werk Gottes durch ihn?

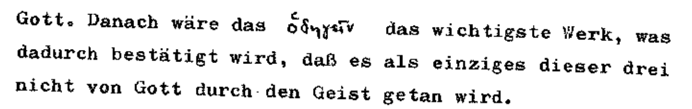
Schließlich ist noch eine negative Feststellung möglich, die uns schon anderweitig bekannt ist: Auch hier wird bestritten, daß der Geist am göttlichen Schöpfungswerk beteiligt sei.[2)] Wahrscheinlich ist diese Ablehnung in der Meinung begründet, daß der Geist als Diener Gottes sein Werk nur am Menschen verrichtet, und zwar im Rahmen der Heilsgeschichte; daß er aber nicht schon vorher kosmologisch tätig ist. Man könnte das dann weiter dahingehend präzisieren, daß sein Werk darauf beschränkt ist, den Christen mit Gott zu verbinden: Er lehrt und heiligt sie - gewissermaßen als "Vorbereitung" - und führt sie zu

---

1) So wird man diese Stelle aus dem "Makedonianischen Dialog" verstehen dürfen, wenn als Exegese von 1.Kor 12,3 festgestellt wird: δεῖ γὰρ ἀληθῶς τὸν προσαγόμενον θεῷ δι' ἑτέρου τῷ ἁγίῳ πνεύματι προσάγεσθαι. Das wird man, wie auch der folgende Satz zeigt, nicht im Sinne der Übersetzung Montfaucons (per alium ad spiritum sanctum accedere) verstehen, sondern wie oben angegeben, also als Dativus instrumentalis.

2) Das kann man schließen aus der Bemerkung: εἰ μία φύσις ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, δύναται καὶ γεννῆσαι καὶ κτίσαι τὸ πνεῦμα (13o9C). Weil der Pneumatomache das erstere ablehnt, dürfte das auch für den Nachsatz zutreffen. Er zieht also aus einer für ihn unmöglichen Prämisse eine für ihn unmögliche Folgerung.





Gott. Danach wäre das ὁδηγεῖν das wichtigste Werk, was dadurch bestätigt wird, daß es als einziges dieser drei nicht von Gott durch den Geist getan wird.

Wenn mit dieser Gedankenverbindung die pneumatomachische Auffassung richtig rekonstruiert ist, dann haben sie auch über das Werk des Geistes eine einfache und klare Vorstellung gehabt: So wie er Träger von Gottes Handlungen am Menschen ist, so besteht sein Werk, das er nur am Menschen vollzieht, darin, diesen zu Gott zu führen. Darum ist er recht eigentlich d e r Mittler zwischen Gott und den Christen, und dadurch wird sowohl sein Wesen als auch sein Werk geprägt. Er wirkt sowohl "von oben nach unten" (durch sein Lehren und Heiligen) als auch "von unten nach oben" (durch sein Zu-Gott-Führen). Es bestätigt sich also, daß hier eine ausgereifte, einheitliche pneumatomachische Konzeption vorliegt.

4.) Taufpraxis und Tauflehre

Die Frage, ob die Pneumatomachen ihre Taufe auch auf den Geist vollzogen hätten, stellte sich schon öfter (z.B. S. 53). Sie läßt sich nicht pauschal beantworten. Die Gemeinschaft, die durch den Pneumatomachen des Dial.I repräsentiert wird, hat zweifellos trinitarisch im traditionellen Sinn getauft. Das zeigt die Bemerkung: πνεῦμα ἅγιον (s. Lk 1,35) λέγει αὐτὸ τὸ πνεῦμα, εἰς ὃ βαπτιζόμεθα (1312A-B; vgl.1297B).

Aber nur die Tauf p r a x i s entsprach derjenigen der Orthodoxen! Daß ihre Tauflehre nicht trinitarisch war, scheint der Zusammenhang zu zeigen, wo es um die Auslegung von Lk 1,35 und Mt 1,2o (Geburt Jesu ἐκ πνεύματος) geht (1312A-B). Während der Orthodoxe diese Stellen als Beleg dafür ansieht, daß auch der Geist schaffen könne, sagt der Pneumatomache: καὶ ὁ πατὴρ πνεῦμα ἅγιόν ἐστι καὶ ὁ υἱός. - καὶ ὅταν λέγει «ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου» τοῦ υἱοῦ λέγει, οὐχὶ δὲ τοῦ πνεύματος, περὶ οὗ ὁ λόγος. Hier wird ein doppelter Gebrauch

des Wortes πνεῦμα vorausgesetzt. Daß es der Logos sei, und nicht der Heilige Geist, der bei der Geburt Jesu mitwirkte, wird auch gegenüber dem Hinweis auf Lk 1,35 festgehalten und mit Prov 9,1 exegetisch begründet: καὶ πῶς λέγει « ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον »;[1] Damit meint der Pneumatomache, mit exegetischen Gründen den ihm von vornherein festehenden Satz bewiesen zu haben, daß der Geist keine Schöpfermacht besitze. Grundlegend dafür ist einerseits die Differenzierung im πνεῦμα-Begriff und andererseits die dogmatische Vorstellung, daß der Logos bei der Geburt Jesu das schöpferische Prinzip sei.

In diesem Zusammenhang taucht nun die erwähnte Aussage auf, daß in Lk 1,35 das πνεῦμα gemeint sei, "auf das wir getauft werden". Nach dem, was wir soeben feststellen konnten, kann damit unmöglich der Heilige Geist gemeint sein! Dann kann nach der pneumatomachischen Tauf l e h r e das πνεῦμα , das an dritter Stelle in der Taufformel steht, nur ein zusammenfassender Ausdruck für das Wesen Gottes des Vaters und des Sohnes sein! Sie haben also nur scheinbar trinitarisch getauft, in Wahrheit aber b i n i - tarisch!

Damit wird der triadische Charakter der Taufformel sinnlos, und man muß fragen, warum sie diese Formel, die so schlecht zu ihrer Theologie paßte, nicht aufgegeben haben. Der Grund scheint bloßer Konservativismus zu sein. Wichtiger aber ist, daß ihr Verständnis von Mt 28,19 durch ihre hermeneutische Theorie vom zweierlei πνεῦμα in der Schrift bestimmt war.[2]

---

1) Die σοφία ist der Logos-Sohn, der οἶκος sein irdischer Leib. Das ἑαυτῇ zeigt, daß der Heilige Geist nicht mitgewirkt haben kann. Im Ganzen also eine für damaliges Verständnis zwingende Belegstelle!

2) Die Frage der H o m o t i m i e ist im Dialog für beide Seiten kein zentrales Anliegen. Sie taucht nur am Rande auf (1317D). Dagegen ist sie in dem "Makedonianischen Dialog" ein wichtiges Thema. Kann man daraus entnehmen, daß zur Zeit der Abfassung dieses Schriftchens noch ein größeres Interesse an der doxologischen Argumentation bestand? Dann wäre es einige Jahre früher abgefaßt als der Dial.I.

5.) Der differenzierte Geist-Begriff als hermeneutische Hilfe

Diese Pneumatomachen wollten von ihrem Geist-Verständnis aus schriftgemäße Theologie treiben. Zur Verteidigung ihres Ansatzes arbeiteten sie mit dem bekannten pneumatomachischen Biblizismus (οὐδαμοῦ γέγραπται, ὅτι θεός ἐστιν τὸ πνεῦμα 1313C u.ö.). Um diese biblizistische Position halten zu können, mußten sie eine Reihe von Schriftstellen, die für die Begründung der Gottheit des Geistes herangezogen werden könnten, in ihrem Sinne deuten. Dazu haben sie - wie wir nachträglich feststellen können - eine Theorie entwickelt, die wir als Theorie vom doppelten Geist-Begriff bezeichnen können.

Sie besagt zunächst, daß unterschieden werden müsse zwischen πνεῦμα als der Bezeichnung des Wesens der Gottheit (weiterer Begriff) und πνεῦμα als Bezeichnung für den Heiligen Geist (engerer Begriff).

Anscheinend ist diese Theorie an der Aussage Joh 4,24 gebildet worden, die gern im antipneumatomachischen Sinn angewandt wurde - z.B. von Athanasius und Basilius - und nun von den Pneumatomachen so gedeutet wird: πνεῦμά ἐστιν ὁ θεὸς καὶ οὐχὶ τὸ πνεῦμα θεός. πᾶν γάρ, εἴ τι θεός, τοῦτο καὶ πνεῦμα· οὐκ εἴ τι πνεῦμα, τοῦτο δὴ καὶ θεός.(1292C). - πνεῦμα ist also der "gattungsmäßige" Oberbegriff für die Trinität. Deswegen sagt der Pneumatomache auch, der Heilige Geist werde aufgrund des Namens πνεῦμα zur Trinität gezählt (1297C).

Mit diesem hermeneutischen Kunstgriff wird auch eine Stelle wie 2.Kor 3,17 ausgelegt, die ebenfalls gerne gegen die Pneumatomachen ausgespielt wurde: Nicht der Geist wird κύριος genannt, sondern umgekehrt der Herr πνεῦμα - eben weil er wesensmäßig πνεῦμα ist (1293B).

Ihre Theorie vom doppelten Geist-Begriff stützt sich auf gute exegetische Beobachtungen und ist nicht ein zur gewaltsamen Verteidigung ihrer vorgefaßten Position ersonnenes Instrument. Nachträglich haben sie sie dann zur

exegetischen Verteidigung ihrer pneumatomachischen Auffassung benutzt: Nicht alle Bibelstellen, wo πνεῦμα steht, reden vom Heiligen Geist!

Wie sie diesen Grundsatz auf Lk 1,35 und Mt 1,20 anwenden, wurde S.103 ausgeführt: Das dort genannte πνεῦμα ist der präexistente Sohn. Damit wird ihre Theorie entfaltet: Vater und Sohn s i n d nicht nur wesensmäßig πνεῦμα , sondern sie werden an manchen Stellen ganz einfach πνεῦμα - ohne Einzufügung von πατήρ oder υἱός - g e n a n n t. Dadurch wird der Weg zu exegetischen Gewaltsamkeiten geöffnet. Aber ihre Auslegung von Lk 1,35 ist noch gerechtfertigt, weil sie christologisch gut begründet ist.[1]

Die Entfaltung der Theologie bei diesen Pneumatomachen können wir daran sehen, daß sie die Bestreitung der Schöpfertätigkeit des Geistes mit Hilfe ihrer hermeneutischen Theorie durchhalten können, wenn ihnen gegenüber beispielsweise auf den Satz Hi 33,4 (πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με) verwiesen wird(1316A). Denn hier ist nach ihrer Auslegung nicht der Heilige Geist gemeint, sondern Gott selbst, weil es ja eine feststehende Tatsache ist, daß G o t t den Menschen geschaffen hat.

An diesem Punkt (Gott als πνεῦμα und Gottes πνεῦμα) wird die Sache jedoch kompliziert, weil die pneumatomachische Meinung nicht mit der gewünschten Klarheit zum Ausdruck kommt. Es wird nämlich - wenn wir recht sehen - eine weitere Differenzierung im Geist-Begriff vorgenommen (1328C): nicht nur wird Gott seinem Wesen nach als πνεῦμα bezeichnet (S.104), sondern auch seine δύναμις gilt als πνεῦμα . Sie wird aber nicht mit dem Heiligen Geist identifiziert. Das bedeutet für die Exegese, daß eine Reihe alttestamentlicher Stellen, die von πνεῦμα reden,

1) Anscheinend haben sie auch 1.Kor 12,4ff - eine bei den Gegnern beliebte Belegstelle - , wo θεός , κύριος und πνεῦμα parallelisiert werden, im Sinne ihrer Theorie verstanden: daß hier nur von Gott geredet werde, wobei er auch κύριος und πνεῦμα g e n a n n t werde (1312C).

nicht den Heiligen Geist meinen, sondern Gottes δύναμις . Das ist nicht abwegig.

Die fragliche Stelle (1328B-C), an der diese weitere Differenzierung auftaucht, ist nicht sicher zu interpretieren. Die Diskussion verläuft hier (1325C ff) recht sprunghaft, viele nebensächliche Fragen werden andeutungsweise ins Spiel gebracht, und es ist schwer, die wahre Meinung des Pneumatomachen zu erkennen. Auf die Zitierung von Jes 52,1 (ἰδοὺ ὁ παῖς μου ... θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν) entgegnet er: οὐ τοῦτο λέγει τὸ πνεῦμα(sc. τὸ ἅγιον). Sondern hier ist mit πνεῦμά μου nach seiner Auslegung Gottes δύναμις gemeint, und nicht der Heilige Geist.[1] Trotz aller Unklarheiten an dieser Stelle dürfte feststehen, daß er zwischen Gott als πνεῦμα und πνεῦμα als Gottes δύναμις unterscheidet. Zusätzlich zu der Theorie, daß die Schrift den Begriff πνεῦμα einmal auf den Heiligen Geist und zum andern auf das Wesen Gottes (und auch direkt auf ihn) anwende, wird also noch einmal differenziert. Mit dieser Verfeinerung werden beispielsweise Stellen wie Jes 52,1 erfaßt. Beide Auslegungsweisen aber sollen dazu dienen, die Leugnung der Gottheit des Geistes gegen die Verweise der Orthodoxen auf die Schrift exegetisch abzusichern: Die Stellen, aus denen zu folgen scheint, daß der Geist "Gott" sei oder zumindest mit Gott sehr eng verbunden sei, meinen gar nicht den Heiligen Geist!

Dies Verfahren scheint, weil keine festen Regeln der Anwendung zugrundeliegen, der exegetischen Willkür Tür und Tor zu öffnen. Doch ist es an sich methodisch durchdacht, konsequent und dazu geeignet, in Einzelheiten dem ursprünglichen Sinn der Schrift besser auf die Spur zu kommen, als es die Orthodoxen mit ihrem unmethodischen Schematismus tun. Nur: auf diese Weise kann die Schrift keiner-

1) Merkwürdigerweise erklärt er aber sodann - durch den Hinweis des Orthodoxen auf Joh 1,33 veranlaßt -, daß das πνεῦμα bei Jesu Taufe nicht Gottes δύναμις meine, sondern den Parakleten. Die Konsequenz hätte es gefordert, Joh 1,33 in demselben Sinn wie Jes 52,1 zu verstehen.

lei kontrollierende Funktion gegenüber ihrer pneumatomachischen Theologie ausüben - die breite exegetische Argumentation, auf die sich die Orthodoxen von Anfang an stützten, ist also zwecklos geworden. Diese Differenzierungs-Theorie, die über den üblichen pneumatomachischen Biblizismus weit hinausgeht, zeigt an einem weiteren Punkt, daß wir hier auf einen Höhepunkt der pneumatomachischen Theologie stoßen.[1)]

ANHANG: Die pneumatomachische Christologie nach dem Dialogus II contra Macedonianos

In der handschriftlichen Überlieferung gehört mit dem Dial.I ein kleiner Dialog zusammen,[2)] der mit ihm thematisch nicht zusammenhängt. Er dürfte nur ein Dialogfragment sein.[3)] Es geht hier um zwei Fragen der Christologie (im engeren und weiteren Sinne): ob Jesus eine ψυχή besaß; und um die Alternative ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος. Daß hier ebenfalls ein tatsächlich gehaltener Disput zu-

---

1) Aufschlußreich ist, daß an einer Stelle die sog. prosopographische Exegese geübt wird (s. dazu CARL ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, ZNW 52, 1961, S.1ff). Es kommt zu Differenzen darüber, ob das Wort von der Geist-Ausgießung Jo 2,28 (bzw.3,1) vom Vater gesprochen wird (so der Orthodoxe) oder vom Sohn (so der Pneumatomache). Das ist keine nebensächliche Differenz, wo man eben verschiedener Meinung sein kann, sondern hat dogmatische Folgerungen. Für den Orthodoxen beweist sie die wesensmäßige Verbundenheit des Geistes mit Gott, für den Pneumatomachen dagegen, daß der Geist durch den Sohn geworden ist.

2) ANSELM GÜNTHOR, Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien, Studia Anselmiana 11, Rom 1941, S.8ff.

3) Im Gegensatz zum Dial.I hat der Dial.II weder einen richtigen Anfang noch einen gebührenden Abschluß (vgl. LOOFS, SBA 1914, S.535 A.1). Das angeschnittene Thema wird nicht zuende diskutiert.

grundeliegt, zeigt der ganze Verlauf des Dialogs.

Bei dem Streit um ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος legt der Pneumatomache die These zugrunde, daß man bei unkörperlichen Wesen wie Vater und Sohn nicht von ὁμοούσιος, sondern nur von ὁμοιούσιος reden dürfe. Die Homousie besagt, daß e i n vorgegebener Stoff zugrundeliegt, aus dem die Wesen gemacht sind oder an dem sie partizipieren (1336C). Als Beispiel nennt er Mensch, Hund und Pferd. Sie sind ὁμοούσια, weil sie denselben λόγος τῆς οὐσίας haben: Sie sind ἐκ τῆς γῆς (1337A).

Wenn für die unkörperlichen Wesen die Homöusie gilt, dann wohl deswegen, weil es keine sie verbindende "Substanz" (= οὐσία δευτέρα im aristotelischen Sinn) gibt wie bei den Geschöpfen, die alle ἐκ τῆς γῆς sind. Da sie aber doch οὐσίαι sind (im Sinne der aristotelischen οὐσία πρώτη), sind sie einander ὅμοιοι (und zwar κατ' οὐσίαν), und das muß dann zwischen "gleich" und "ähnlich" schillern.

Damit bekommen wir einen tieferen Einblick in die philosophische Begründung des ὁμοιούσιος durch die Homöusianer. Er ist deswegen von Bedeutung, weil wir außer den Ausführungen in den homöusianischen Dokumenten des Jahres 358 (bei Epiph. haer.73) keinerlei authentische Erklärung des ὁμοιούσιος haben. Allerdings spiegelt die Begründung im Dial.II ein späteres Entwicklungsstadium wider.

Singulär im pneumatomachischen Schrifttum ist die hier begegnende Lehre vom σῶμα ἄψυχον Jesu. Folgendes Bild ergibt sich aus den Angaben des Dialogs: Der präexistente Sohn ist Mensch geworden (ἐνηνθρωπηκέναι), wobei die θεότης (= υἱός) die σάρξ annahm, nicht aber eine ψυχή, an deren Stelle sie vielmehr trat (1332A; 1333C; 1336B). Doch gilt sie nicht als das personbildende Element in Jesus, ausdrücklich wird ein Vergleich der θεότης in Jesus mit dem menschlichen ἡγεμονικόν abgelehnt (1332A). Und es wird betont, daß die biblischen Aussagen über Jesu Angst und Leiden nicht die Gottheit betreffen, sondern die Person (1329D). Damit ergibt sich ein fundamentaler Unterschied

lei kontrollierende Funktion gegenüber ihrer pneumatomachischen Theologie ausüben - die breite exegetische Argumentation, auf die sich die Orthodoxen von Anfang an stützten, ist also zwecklos geworden. Diese Differenzierungs-Theorie, die über den üblichen pneumatomachischen Biblizismus weit hinausgeht, zeigt an einem weiteren Punkt, daß wir hier auf einen Höhepunkt der pneumatomachischen Theologie stoßen.[1]

ANHANG: Die pneumatomachische Christologie nach dem Dialogus II contra Macedonianos

In der handschriftlichen Überlieferung gehört mit dem Dial.I ein kleiner Dialog zusammen,[2] der mit ihm thematisch nicht zusammenhängt. Er dürfte nur ein Dialogfragment sein.[3] Es geht hier um zwei Fragen der Christologie (im engeren und weiteren Sinne): ob Jesus eine ψυχή besaß; und um die Alternative ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος. Daß hier ebenfalls ein tatsächlich gehaltener Disput zu-

---

1) Aufschlußreich ist, daß an einer Stelle die sog. prosopographische Exegese geübt wird (s. dazu CARL ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, ZNW 52, 1961, S.1ff). Es kommt zu Differenzen darüber, ob das Wort von der Geist-Ausgießung Jo 2,28 (bzw.3,1) vom Vater gesprochen wird (so der Orthodoxe) oder vom Sohn (so der Pneumatomache). Das ist keine nebensächliche Differenz, wo man eben verschiedener Meinung sein kann, sondern hat dogmatische Folgerungen. Für den Orthodoxen beweist sie die wesensmäßige Verbundenheit des Geistes mit Gott, für den Pneumatomachen dagegen, daß der Geist durch den Sohn geworden ist.

2) ANSELM GÜNTHÖR, Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien, Studia Anselmiana 11, Rom 1941, S.8ff.

3) Im Gegensatz zum Dial.I hat der Dial.II weder einen richtigen Anfang noch einen gebührenden Abschluß (vgl. LOOFS, SBA 1914, S.535 A.1). Das angeschnittene Thema wird nicht zuende diskutiert.

grundeliegt, zeigt der ganze Verlauf des Dialogs.

Bei dem Streit um ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος legt der Pneumatomache die These zugrunde, daß man bei unkörperlichen Wesen wie Vater und Sohn nicht von ὁμοούσιος, sondern nur von ὁμοιούσιος reden dürfe. Die Homousie besagt, daß e i n vorgegebener Stoff zugrundeliegt, aus dem die Wesen gemacht sind oder an dem sie partizipieren (1336C). Als Beispiel nennt er Mensch, Hund und Pferd. Sie sind ὁμοούσια, weil sie denselben λόγος τῆς οὐσίας haben: Sie sind ἐκ τῆς γῆς (1337A).

Wenn für die unkörperlichen Wesen die Homöusie gilt, dann wohl deswegen, weil es keine sie verbindende "Substanz" (= οὐσία δευτέρα im aristotelischen Sinn) gibt wie bei den Geschöpfen, die alle ἐκ τῆς γῆς sind. Da sie aber doch οὐσίαι sind (im Sinne der aristotelischen οὐσία πρώτη), sind sie einander ὅμοιοι (und zwar κατ' οὐσίαν), und das muß dann zwischen "gleich" und "ähnlich" schillern.

Damit bekommen wir einen tieferen Einblick in die philosophische Begründung des ὁμοιούσιος durch die Homöusianer. Er ist deswegen von Bedeutung, weil wir außer den Ausführungen in den homöusianischen Dokumenten des Jahres 358 (bei Epiph. haer.73) keinerlei authentische Erklärung des ὁμοιούσιος haben. Allerdings spiegelt die Begründung im Dial.II ein späteres Entwicklungsstadium wider.

Singulär im pneumatomachischen Schrifttum ist die hier begegnende Lehre vom σῶμα ἄψυχον Jesu. Folgendes Bild ergibt sich aus den Angaben des Dialogs: Der präexistente Sohn ist Mensch geworden (ἐνηνθρωπηκέναι), wobei die θεότης (= υἱός) die σάρξ annahm, nicht aber eine ψυχή, an deren Stelle sie vielmehr trat (1332A; 1333C; 1336B). Doch gilt sie nicht als das personbildende Element in Jesus, ausdrücklich wird ein Vergleich der θεότης in Jesus mit dem menschlichen ἡγεμονικόν abgelehnt (1332A). Und es wird betont, daß die biblischen Aussagen über Jesu Angst und Leiden nicht die Gottheit betreffen, sondern die Person (1329D). Damit ergibt sich ein fundamentaler Unterschied

zur arianischen Lehre vom σῶμα ἄψυχον, und nicht von ungefähr lehnt der Pneumatomache die ihm nahegelegte Schlußfolgerung ab: Die Leidensfähigkeit Jesu soll nicht das ἀνόμοιον beweisen (1329A).

Dieses Theologumenon, daß Jesus keine ψυχή besaß, war in den Kreisen der alten Mittelpartei verbreitet und diente dem Nachweis, daß Jesus ein "Sondermensch" sei.[1] Da aus dem genannten Grunde arianischer Einfluß abzulehnen ist - ebenso wie apollinaristischer[2] - bleibt nur die Mittelpartei-Tradition für die Herleitung dieser pneumatomachischen Anschauung. Und das paßt genau zu der allgemeinen dogmengeschichtlichen Einordnung der Pneumatomachen!

---

1) Es ist z.B. bei Eusebius von Cäsarea gut bezeugt; s. dazu HENRI DE RIEDMATTEN, Les actes de procès de Paul de Samosate, Fribourg 1952, S.113f und HENDRIK BERKHOF, Die Theologie des Eusebius von Cäsarea, Amsterdam 1939,S.12o. - Diese Lehre findet sich auch bei Ps.-Ignatius (s. DE RIEDMATTEN S.12o). - Zum Unterschied zur arianischen Lehre vergleiche man das Bekenntnis des Eudoxius (HAHN, §191), wo die Lehre vom ἄψυχον σῶμα das ὁμοούσιος widerlegen soll.

2) Ihn nimmt MEINHOLD Sp.1o96,51ff ohne ausreichende Begründung an. Abgesehen davon, daß dieser Erz-Nizäner kaum auf die Pneumatomachen eingewirkt haben dürfte, ist solche Ableitung deswegen abzulehnen, weil im Dial.II - anders als bei Apollinaris - die θεότης nicht die Rolle des ἡγεμονικόν übernimmt.

VI. SPÄTFORMEN PNEUMATOMACHISCHER THEOLOGIE IN ÄGYPTEN

A) RADIKALES PNEUMATOMACHENTUM IN DER SCHRIFT "DE TRINITATE" DES DIDYMUS VON ALEXANDRIEN

In seinem großen Alterswerk "De trinitate libri tres" - das wahrscheinlich um oder nach 392, auf jeden Fall aber nach 379 geschrieben ist[1] - setzt sich Didymus eingehend mit den Pneumatomachen auseinander, die er durchweg "Makedonianer" nennt. Sie gelten als außerhalb der Kirche stehende Häretiker und werden mit Arianern und Eunomianern als d i e Gegner der kirchlichen Lehre zusammengefaßt (z.B. 661B; 683B). Die Auseinandersetzung mit ihnen ist jedoch kein lebendiges Anliegen mehr. Didymus geht auf ihre Anschauungen nur ein, um sie als Einstieg oder negative Kontrastfolie für die eigene Darstellung zu benutzen. So teilt uns dieses umfangreiche Werk verhältnismäßig wenig über die pneumatomachischen Anschauungen mit.

Aber unter diesem Wenigen ist besonders Wertvolles: Didymus hat - wie LOOFS gezeigt hat - ein originales pneumatomachisches Dokument, einen Dialog, benutzt, auf den er teilweise sogar wörtlich zurückgreift.[2]

---

1) Dazu s. BARDENHEWER Bd.3,S.111; LOOFS, SBA 1914,S.544; LEIPOLDT S.112. - Zitiert wird nach der Paginierung MG 39, 269-992

2) SBA 1914, S.526ff bringt LOOFS eine Zusammenstellung der bei Didymus erhaltenen Fragmente, nach deren Nummern im Folgenden zitiert wird. - Daß es ein D i a l o g war, wird fr.19;6o4D klar gesagt. - LOOFS' weitere literarkritische These (S.541-44), Didymus habe neben diesem Dialog auch den Dial.I c.Mac. benutzt, hat für unsere Untersuchung kaum Bedeutung. Doch dürfte sie nicht stimmen, wie eine genaue Prüfung zeigen würde: z.B. sind von den sieben angeblichen "Parallelen" (S.542f) außer der Nr.3 keine beweiskräftig!

Wie schon bei den vorangehenden Untersuchungen soll auch hier zunächst nach dem Ansatz der Trinitätstheologie und dem Verständnis des Wesens des Geistes gefragt werden. Der Ansatz der Trinitätslehre dieser Pneumatomachen liegt zweifellos in ihrem binitarischen Denken: daß die Gottheit nur aus Vater und Sohn bestehen kann.[1] Dafür berufen sie sich auf den Titel μονογενής: Der Sohn heißt "eingeboren", weil der Geist nicht aus der Hypostase des Vaters stammt (fr.7; 492A).[2] Er ist "fremd" gegenüber Gott (fr. 29; 965B) und gegenüber dem Sohne von geringerem Rang.[3] Wesentliche göttliche Eigenschaften besitzt er nicht, wodurch er faktisch ἀνόμοιον wird.[4] Aufgrund von Stellen wie Lk 1o,22 und 1.Kor 2,1o sprechen sie ihm die Kenntnis Gottes ab (968C-69C). Ja, anscheinend bestreiten sie ihm sogar die Willenseinheit mit Gott![5]

In der Christologie dagegen lehren sie homöusianisch.[6] Wenn sie das ὁμοιούσιος des Sohnes als ἄλλης ὁμοίας οὐσίας interpretieren (437A), zeigt das, daß sie "Links"- Homöusianer sind. Außerdem subordinieren sie ihn ausdrücklich dem Vater (6o4B).

Die radikale Depotenzierung des Heiligen Geistes erwächst daraus, wie sie sein Wesen verstehen. Ob sie ihn

---

1) "Wenn der Heilige Geist Gott ist, ist er entweder Vater oder Sohn. Da er aber nichts davon ist, ist er nicht Gott - wie die anderen Geister auch nicht." (fr.8;492C)

2) Die bekannte Argumentation mit den "zwei Söhnen" finden wir auch bei diesen Pneumatomachen.

3) Sie legen Wert darauf, daß er in Ps.11o Christus seinen Herrn nenne (fr.28; 772D).

4) In 477C liegt wohl ein Zitat vor: (ὡς ἔθος λαλεῖν αἱρετικοῖς) ἀλλ' ὁ υἱός φησιν συναπογεννηθεὶς ἔμφυτον ἔχει τὴν ἀγαθότητα καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ὁ πατήρ. Das einleitende ἀλλ' deutet auf Gegensatzbildung hin: Danach hätten sie den Sohn für in allen wesentlichen Eigenschaften ὅμοιος gehalten, den Geist aber nicht (vgl.493C). - Ob der Ausdruck ἀνόμοιον (472B) pneumatomachisch ist oder auf das Konto des Didymus geht, ist nicht auszumachen.

5) Das kann man aus dem antithetischen οὐδ' ἑτερόβουλον (525A) schließen.

6) Didymus sagt das 436C-37A völlig eindeutig.

direkt als Teil der Geister- und Engelwelt verstanden - wie die Tropiker des Athanasius -, oder ob sie ihn ihr gegenüber abhoben, ist nicht sicher festzustellen. Einige der erhaltenen Fragmente rechnen ihn zu den Engeln, andere nicht.[1] In fr.14; 548C heißt es anläßlich der Zitierung von 1.Tim 5,21: τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ὡς συντάξας δηθεν τοῖς ἀγγέλοις ἀπεσιώπησεν. Danach zählt der Geist zu den Engeln![2] Die Parallele zu den Tropikern liegt auf der Hand.

Andere Fragmente nennen jedoch die φύσις des Geistes ein Zwischending zwischen derjenigen Gottes und der der Engel (μέση φύσις) (fr.13; 548A und fr.17; 576B). Aber diesen Fragmenten widerspricht wiederum fr.18; 584A: κατάγεται ἐκ τοιούτων μαρτυριῶν (Schriftstellen) τὸ ἅγιον πνεῦμα εἰς ἀγγέλου φύσιν.... Was von beidem ist nun die Meinung der Pneumatomachen? Man wird fr.18 vielleicht so verstehen dürfen, daß sie als Beweis für ihre Auffassung, die φύσις des Geistes sei nicht göttlich, auf Schriftstellen hinwiesen, nach denen der Geist zur Engelwelt "herabgezogen" werde. In Wirklichkeit war er aber - seiner Natur nach! - ein Mittelding zwischen Gott und Engeln. Diese Definition der μέση φύσις ist die ontologische Konsequenz der Anschauung, daß er nicht Gott sei, aber doch immerhin "über" den Engeln stehe (μέση τάξις).[3]

Aber in einem entscheidenden Punkt steht er den Engeln näher als Gott: Er ist Geschöpf wie alle anderen auch. Exegetische Stütze dafür ist, wie bei anderen Pneumatomachen, Joh 1,3 (fr.27; 957B). Daraus erklärt es sich, daß Didymus stets gegen diejenigen kämpft, die den Geist für ein κτίσμα halten (obwohl keines der Fragmente diesen Ausdruck verwendet!).

---

1) Dabei sei von den Fragmenten, die ihn v e r g l e i c h s weise mit den Engeln auf dieselbe Stufe stellen abgesehen (s. S.111 A.1 das zitierte fr.8; und fr.4;481B; fr.1o; 528A; fr.11;544B).

2) In fr.21;628B bringt Didymus als wörtliches Zitat einen pneumatomachischen Hinweis auf Sach 4,5 und fügt erläuternd hinzu: δύναθαι οὖν δῆθεν ἄγγελον νοεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα. Damit faßt er die Meinung der Pneumatomachen zusammen.

3) Vgl. die Pneumatomachen bei Gregor von Nyssa!

Sie haben ihn viel ungenierter mit den Engeln zusammengestellt als etwa der Dial.I c.Mac.: Er kann in der Schrift zu ihnen gezählt werden. Wesentliche Eigenschaften sind ihm und den Engeln gleich: Er ist genauso wie sie ἅγιος, πνεῦμα und ἀπὸ θεοῦ (fr.4;481B); zwischen der Art des Heilig-Seins besteht hier und dort kein Unterschied (fr.1o;528A). Damit hat er seine Sonderstellung verloren,[1] ist praktisch in die Engelwelt eingegliedert,[2] und die Definition der μέση φύσις ist wertlos.

Das wird dadurch unterstrichen, daß keine Aussage ihn in ein besonderes Verhältnis zu Gott bringt. Im Gegenteil geht es nur darum, ihn von Gott abzusetzen! Er ist ihm gegenüber ἀνόμοιον, mit den anderen Geistern aber ὅμοιον (492B). So wird das biblische Reden vom πνεῦμά μου abgewertet (fr.1; 461B-C) und die Relevanz des Begriffs πνεῦμα θεοῦ bestritten.[3] Man fragt sich, wie sie ihn überhaupt noch zur Trinität rechnen konnten! (Daß sie es taten, wird übrigens nirgends gesagt.)[4]

Über das Werk des Geistes erfahren wir nicht viel. Auch diese Pneumatomachen bestritten, daß er schöpferisch tätig sei: Er ist weder bei der Schöpfung (52oB) noch bei der Auferweckung der Toten beteiligt (fr.16; 572C-73A).

---

1) Diese klingt nur noch in fr.2o;617C schwach an: τὴν γὰρ μέσην τάξιν ἐπέχει μήτε θεὸς ὢν μήτε ἕν τι τῶν λοιπῶν.

2) Wenn Didymus' Polemik sich in so starkem Maße gegen die Gleichstellung des Geistes mit den Engeln und anderen Geistern richtet (z.B. 457A; 46oA-B; 488B; 489A;493B), so läßt das einen Schluß auf die pneumatomachische Position zu.

3) Das scheint hinter der dunklen Aussage von fr.3;481A zu stehen: φασίν· πῶς τοῦ πνεύματος πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμά ἐστιν; (Anknüpfung an Joh 4,24). Wir verstehen sie so: Gott ist Geist; eine naturhafte Zusammengehörigkeit aus der Formel "Geist Gottes" abzuleiten, wie die Orthodoxen es tun, wird unsinnig angesichts der Tatsache, daß damit der Heilige Geist "Geist des Geistes" wäre.

4) In diesem Zusammenhang gewinnt ihre Vorstellung, daß der Geist im Himmel nicht mit Vater und Sohn "zusammensitze" (685A), ein viel stärkeres Gewicht als im Dial.I c.Mac. Dieses Bild zeigt plastisch, daß es für sie keine eigentliche Trinität gibt.

Seine Aufgabe ist es lediglich, die Charismen zu verteilen. Damit man diese Funktion aber nicht als göttliche ansehen könne, scheinen sie zwischen Gott als dem Geber der Charismen und dem Geist als bloßen Verteiler differenziert zu haben.[1]

Sein Wesen wird demnach - wie bei fast allen Pneumatomachen - als das eines "Dieners", eines ausführenden Organs Gottes verstanden. Er wird von Gott dazu geschickt, für die Geschöpfe einzutreten (παρακαλεῖν) und heißt daher "Paraklet".[2] Wenn er hier als Bote Gottes erscheint, so paßt das vorzüglich dazu, daß sie ihn ja praktisch zu einem Engel machen. Seine Mittler-Funktion kommt auch darin zum Ausdruck, daß er zur Wahrheit führt, d.h. zu Gott (während Gott zu sich selber führt).[3] Und sie zeigt sich auch darin, daß die Pneumatomachen mit Joh 4,24 betonen, daß Gott i m Geist, nicht aber der Geist selber angebetet werde, wobei das ἐν πνεύματι instrumental zu verstehen sei (fr.22;641B).

Die durchweg antithetische Ausrichtung der theologischen Arbeit dieser Pneumatomachen zeigt sich an der ihnen eigentümlichen rationalen Exegese. Sie wehren sich gegen die orthodoxe Art der Beweisführung, die Gottheit des Geistes aus der Gleichheit der biblischen Bezeichnungen und Prädikate sowie seiner Wirkungsweisen zu folgern, nicht ungeschickt. Sie bestreiten es nämlich grundsätzlich, daß man

---

1) Das dürfte hinter der Aussage des Didymus (6o9A) stehen. Vgl. dazu den Dial.I c. Mac.

2) fr.3o; 973A. Didymus sagt ausdrücklich (972C), sie meinten das abwertend. - In diesem Zusammenhang müssen sie Bibelstellen wie Gal 4,6 und Rö 8,2of gesehen haben (961D-64A; 977D-8oA). Das erinnert an Eustathius! - Joh 16,14 scheinen sie als Anzeichen dafür verstanden zu haben, daß der Geist nicht αὐτεξουσίως wirkt(981B).

3) S. den Index zum II.Buch (445A): πρὸς τοὺς λέγοντας· ὁ θεὸς πρὸς ἑαυτὸν ὁδηγεῖ, τὸ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν ἀλήθειαν - Im Text findet sich hierüber keine Ausführung, weil er gerade an dieser Stelle eine Lücke aufweist. Da dieser Satz von Didymus so ausdrücklich bekämpft wird, muß er für die Pneumatomachen einiges Gewicht gehabt haben.

diese terminologischen Gleichheiten als Beweise für die ontologische Gleichheit nehmen dürfe: οὐ χρὴ ὁμωνυμίαις ἢ συνωνυμίαις ⟨ἢ⟩ ὁμολεξίαις προσέχειν (fr.2; 476A). Diese Einstellung kehrt in vielen Fragmenten wieder, ja sie durchzieht das ganze Werk "De trinitate". Und man versteht den heftigen Kampf der Pneumatomachen dagegen, wenn man sieht, daß dies für Didymus - und auch für Andere! - in der Diskussion im Grunde das einzige, immer wieder gebrauchte Argument ist.[1]

Neben diesem hermeneutischen Grundsatz finden sich noch zwei weitere, die ihn ergänzen: 1. Was in der Bibel allegorisch, metaphorisch oder als Benennung (προσηγορικῶς) gesagt ist, darf nicht wörtlich für die Bestimmung der Lehre herangezogen werden (fr.23; 645A). - 2. Sehr oft meint πνεῦμα in der Schrift gar nicht den Heiligen Geist, sondern etwas anderes. (Diesem Grundsatz begegneten wir schon im Dial.I c.Mac.)

Diese drei Grundsätze sind eine gute Waffe zur Verteidigung der eigenen Pneumatologie gegen die der Orthodoxen und dürften nicht minder exegetische Willkür sein als die von diesen je nach Bedarf gehandhabte Allegorese oder prosopographische Exegese.

Für ihre Anwendung haben wir einige Beispiele. Zunächst die Bestreitung der Relevanz der ὁμωνυμίαι : Daß Gott und Heiliger Geist beide ἀγαθός , ἅγιος , αἰώνιος heißen, sagt nichts über die Gleichheit der Naturen aus. Sonst müßten viele Andere auch θεός sein (fr.2;476A und 4;481B und 9; 516C-17A). Das gilt ebenso für die Gleichheit des Wirkens (fr.19; 605B). Ebenfalls darf man nicht aus den biblischen Benennungen dogmatische Schlüsse ziehen. Das gilt besonders für die Wendung πνεῦμά μου im Munde Gottes, wo das μου kein Hinweis darauf ist, daß die Natur des Geistes etwas mit der Gottes gemeinsam habe (fr.1;

1) Gegen dies Verfahren wird im Dial.I c.Mac. nur praktisch opponiert, nicht so theoretisch-grundsätzlich wie in den Didymus-Fragmenten. Höchstens im kleinen "Makedonianischen Dialog" (= Dial.I, 1-8) findet sich ein Ansatz dazu (1300C): οὐ γὰρ ἡ κοινότης τῶν λέξεων κοινοποιεῖται τὰς φύσεις.

461B-C). Denn z.B. sagt Gott Jes 20,3 ὁ παῖς μου Ἠσαΐας und Ex 4,22 υἱός μου Ἰσραήλ . πνεῦμά μου meint übrigens gar nicht den Heiligen Geist, sondern die Beseelung des Menschen durch Gott.[1] Auch die Bezeichnung πνεῦμα θεοῦ oder die Charakterisierung des Geistes als ἀπὸ θεοῦ dürfen nicht dogmatisch verwertet werden, sind doch auch die Engel ἀπὸ θεοῦ und πνεύματα θεοῦ (fr.4; 481B).[2]

Was S.106f gesagt wurde, gilt auch hier: Damit ist eine exegetische Diskussion zwischen beiden Seiten von vornherein unmöglich, weil es keine Schriftstelle geben kann, die nicht in das pneumatomachische Verständnis eingeordnet werden könnte.

Das gilt auch für diejenigen Stellen, wo die Bibel von πνεῦμα redet. Die Theorie vom mehrfachen göttlichen πνεῦμα ist hier allerdings nicht so straff durchgebildet wie im Dial.I c.Mac. Unter πνεῦμα θεοῦ wird nicht nur der Heilige Geist verstanden, sondern auch das Wesen (nach Joh 4,24; fr.5;488A) und der Hauch Gottes (fr.1; 461B).[3]

So richtig diese exegetischen Beobachtungen sind, der Heilige Geist verliert auf diese Weise sein besonderes Verhältnis zu Gott, und Art und Umfang seines Wirkens werden stark beschnitten.

1) Hier spielt die Theorie vom mehrfachen Sinn von πνεῦμα mit hinein.

2) An einem Beispiel wird der Unterschied zwischen bildlich- metaphorischer Redeweise und tatsächlichem Sein gezeigt: Wir s i n d doch nicht deswegen von Natur aus Tempel oder Schafe, weil wir in der Schrift so genannt werden (fr.23; 645A-B). - Ein Beispiel ihrer scharfsinnigen Argumentation bietet auch fr.11; 544A-C: Hier wird - dem Zusammenhang nach gegen die orthodoxe Argumentation mit der Tatsache, daß nur Geist und Sohn den Vater sehen können - die Stelle Mt 18,10 ausgespielt, wonach die Engel das Angesicht des Vaters sehen.

3) Ob sie darüber hinaus πνεῦμα θεοῦ allgemein als eine von Gott ausgehende Kraft verstanden haben, kann angesichts fr.31;981A gefragt werden, wo Didymus feststellt, die Häretiker sähen in Rö 8,14 (ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται) nicht den Heiligen Geist gemeint.

Ferner gehörten zur exegetischen Auseinandersetzung
textkritische Differenzen. Der Bibeltext der Pneumatoma-
chen weicht an einigen Stellen von dem der Orthodoxen ab.
Für Didymus wäre das nicht weiter schlimm, wenn nicht sol-
che "verfälschten" Texte auch in die Hände rechtgläubiger
Leser gerieten (665A). Doch dürften die Pneumatomachen
kaum in ihrem Sinne verfälschte Bibeltexte in Umlauf ge-
bracht haben, vielmehr werden ihre abweichenden Lesarten
auch in manchen der von Orthodoxen benutzten Texten ge-
standen haben.[1)]

Zusammenfassend kann man sagen: Die schematisch-verfestig-
te Form der Argumentation zeigt, daß wir hier einer Spät-
form pneumatomachischer Theologie begegnen. Ihr durchweg
antithetischer Charakter und die Art, wie sie das Wesen
des Heiligen Geistes sehen, erweisen sie als die radikal-
ste Form des späten Pneumatomachentums.

1) Ihre Lesarten (fr.25; 664B) zu Phil 3,3 und Rö 1,2o
sind völlig untendenziös und werden auch von einigen unse-
rer Bibelhandschriften geboten. Die zu Rö 8,11 (διὰ τό
ἐνοικοῦν) ist sogar textlich besser bezeugt und wird dog-
matisch dahingehend verwertet, daß der Geist so nicht als
ζωοποιόν und δημιουργός erscheine.(In der Tat bleibt
damit Gott das alleinige Subjekt des ζωοποιεῖν , während
nach Didymus' Lesart διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος der Geist als Ver-
mittler am ζωοποιεῖν beteiligt ist.) - Auch das Weg-
lassen des ἐγώ in Am 4,13 hat dogmatische Konsequenzen.

B) PNEUMATOMACHISCHE EPIGONEN BEI PS.- ATHANASIUS, DIALOGUS III DE TRINITATE

Ob wir diesen Dialog überhaupt für eine Rekonstruktion
der pneumatomachischen Anschauungen verwerten dürfen,
wird durch das literarkritische Ergebnis in Frage gestellt,
zu dem F.LOOFS in seiner Arbeit über die makedonianischen
Dialoge (SBA 1914) gekommen ist. Danach hätte er keinen
eigenständigen Quellenwert, weil er einerseits den von
Didymus benutzten "Makedonianischen Dialog", andererseits
die Dial. c. Mac. benutzt hätte.[1)] Nun sind LOOFS' Gründe
dafür jedoch keineswegs stichhaltig. Um von dem Gang un-
serer Untersuchung nicht zu weit abzuführen, soll die Aus-
einandersetzung mit ihnen so knapp wie möglich zusammenge-
faßt werden, obwohl gerade in vielen Einzelheiten ihre Un-
haltbarkeit nachgewiesen werden könnte.

Daß im Dial.III "Stücke des von Didymus benutzten mace-
donianischen Dialogs enthalten sind",[2)] glaubt LOOFS "zu-
versichtlich behaupten zu können."(S.549) Aber diese Zu-
versicht ist von der Sache her nicht recht begründet! Sie
stützt sich auf fünf Anhaltspunkte (S.548f). Zwei von
ihnen beweisen überhaupt nichts.[3)] Und die angebliche

1) SBA 1914, S.548 (Klarer ausgedrückt in "Zur Christolo-
gie.." S.67). - Zitiert wird der Dialog nach MG 28.

2) Das sind die S.526ff zusammengestellten Fragmente Nr.
1-31 (s.S.11o A.2).

3) Das Argument, daß "die Position des Orthodoxen nicht
immer so günstig, die des Macedonianers nicht immer so un-
günstig ist, wie man das in einem orthodoxen Machwerk er-
warten sollte"(S.549), spricht eher dafür, daß ein echtes
Gespräch zugrundeliegt - wenn man nicht von vornherein
von der literarischen Abhängigkeit eingenommen ist.-
Das andere Argument, daß auch im Dial.II und V schriftliche
Quellen verwertet würden, spricht umgekehrt g e g e n
LOOFS. Denn im Dial.III werden gerade nicht solche abge-
rundeten gegnerischen Partien gebracht, sondern nur kurze
Diskussionsbeiträge. Dieser stilistische Unterschied
weist daraufhin, daß gerade keine schriftliche Quelle zu-
grundeliegt.

Parallelität zwischen den pneumatomachischen Äußerungen in den Fragmenten Nr. 15,21 und 25 und entsprechenden im Dial.III geht nicht so weit, daß man damit eine literarische Abhängigkeit beweisen könnte.[1] Vielmehr sind es sozusagen feste Topoi der Auseinandersetzung zwischen Pneumatomachen und Orthodoxen, die wir auch anderswo finden.

Die angebliche Abhängigkeit von Dial.I und II c.Mac. ist zwar besser begründet, aber keineswegs zwingend.[2] LOOFS' imponierende Tabelle der Parallelen (S.545f) enthält viele Stellen, an denen nur gedankliche Berührung vorliegt, die Formulierung aber - auf die es ankommt! - recht verschieden ist.[3] Für eine literarische Abhängigkeit sind aber nur sachliche Gleichheit und paralleler Wortlaut beweis-

---

1) Die zu fr.15 (υἱὸς οὖν τοῦ πνεύματός ἐστιν ὁ Χριστός;) parallele Aussage in Dial.III;1241A findet sich auch im Dial.I c.Mac.(s.S.1o2f), und daß der Pneumatomache der Fragmente vom Dial.I abgeschrieben habe, behauptet LOOFS ja nicht! - Und soll Dial.III; 1237C von fr.21 abgeschrieben sein, nur weil an beiden Stellen Sach 4,5 zitiert wird? Zusammenhang, Wortlaut und Verwertung des Zitats sind nämlich beidemale durchaus verschieden, und darauf kommt es doch an.- Die Diskussion über die abweichenden Lesarten von fr.25 schließlich müßte vom Dial.III (1233B-C und 1244A-C) erstens auseinandergerissen und zweitens ihrer dogmatischen Abzweckung beraubt worden sein. Eine literarische Abhängigkeit dort, wo es im Dial.III einfach um Textkritik geht, ist unwahrscheinlich.

2) Im Folgenden werden Dial.III und Dial.I c.Mac. nur nach der Paginierung bei Migne zitiert, und zwar so, daß der Dial.I (es ist die jeweils höhere Ziffer) voransteht und zur Verdeutlichung dessen Ziffer unterstrichen wird.

3) In 1292C-D und 1233A sowie 1313D und 12o1C finden sich zwei ur- pneumatomachische Aussagen, die der Dial.III genausogut von Basilius abgeschrieben haben könnte! - In 13ooC und 1232D besteht die "Parallele" nur aus einem Wort (μοναδικόν), das in je verschiedenem Zusammenhang steht. - Das galt auch für 1316A-B und 1232B-C (θεός - θεῖον) sowie 1317B und 1228C-D (συνεργός - συνεργοί). 1328D und 1248A-B berühren sich nur in einem Gedanken, ebenso 13o9D und 1229C+1236A (doch hier mit verschiedenem Gedankengang).
Die "Parallele" 13o8B - 12o4D findet sich im Text nicht! - Die zwei "Parallelen" zwischen Dial.III und Dial.II c.Mac. gar stehen in völlig verschiedenem Sachzusammenhang. - Und von den 13 "Parallelen" zwischen Dial.I und II de trin. und Dial.I und II c.Mac. stimmt fast keine einzige!

kräftig. So bleiben nur vier Parallelen übrig, die LOOFS' These stützen könnten. Davon dürften zwei pneumatomachische Topoi sein,[1] eine wird ein Stilmittel der orthodoxen Polemik sein,[2] sodaß nur eine einzige dazu angetan ist, wirklich eine l i t e r a r i s c h e Abhängigkeit zu beweisen (bei LOOFS S.546 abgedruckt).

Ein letztes Argument gegen LOOFS ist die Tatsache, daß die angeführten Parallelen nicht in derselben Reihenfolge auftauchen, daß also der Verfasser des Dial.III völlig aus dem Zusammenhang gerissene Zitate in neuer Reihenfolge verwendet haben müßte. Darum ist die These von der literarischen Abhängigkeit insgesamt wenig wahrscheinlich.

Doch liegt ihr eine unbestreitbar richtige Beobachtung zugrunde: daß die pneumatomachischen Äußerungen - um sie handelt es sich ja bei den Parallelen! - denen des Dial. I c.Mac. zum Teil ähnlich sind. Hier lassen sich sogar die Beobachtungen noch über LOOFS hinausführen.[3] Beide Verfasser haben sich demnach mit Pneumatomachen auseinandergesetzt, deren Anschauungen verwandt waren. Sowohl bei den Pneumatomachen als auch bei den Orthodoxen scheinen sich feste exegetische und dogmatische Topoi herausgebildet zu haben, die in der Diskussion gegeneinandergestellt wurden.

Aber darüber hinaus wird man die Berührungen des Dial.III mit dem Dial.I c.Mac. damit erklären können, daß es sich bei den Pneumatomachen, die hinter Dial.III stehen, um Epigonen speziell der großen pneumatomachischen Theologen, die hinter dem Dial.I stehen, handelt! Das soll die ver-

---

1) Die Zitat-Verknüpfungen in 13o5A und 12o9B-C sowie 1312B und 1241B.

2) Die Dialog-Schlüsse (1329B - 1248C), die den Pneumatomachen in kleinlautem Rückzug zeigen, sollen den Gegner verunglimpfen.

3) Z.B liegen wörtliche bzw. gedankliche Verwandtschaften vor in 1313B und 12o8D; 132oC und 1237C; 1293B-C und 1221B; 13o8B und 1241C+1236B. Überall aber handelt es sich um grundlegende pneumatomachische Gedanken!

gleichende Darstellung im Folgenden zeigen.[1]

Bei diesem Vergleich fällt sofort auf, daß die pneumatomachischen Aussagen im Dial.III theologisch viel weniger durchdacht und ausgeprägt sind und daß wesentliche Aussagen des Dial.I über den Heiligen Geist fehlen. Das Wesen des Geistes wird hier bei weitem nicht so klar ausgesprochen. Daß er im wesentlichen ein "ausführendes Organ" Gottes ist, klingt nur schwach an.[2] Sein doppeltes Mittler-Sein kommt hier bei den Aussagen über sein Werk nicht zur Geltung, obwohl sein Werk recht ähnlich verstanden wird.[3]
Die subtilen Überlegungen zur Abgrenzung des Geistes gegenüber den Engeln einschließlich der Boten-Vorstellung fehlen ganz. Daß er ein "Mittelwesen" ist, wird vorausgesetzt, aber nirgends begründet. Z.B. wird nur festgestellt, er sei μοναδικόν (1232C). Sein Verhältnis zu Gott und den Geschöpfen wird nicht erörtert. Es wird nur immer behaup-

---

1) Dafür, daß es sich beim Dial.III um ein tatsächliches Gespräch handelt, spricht weniger der Hinweis auf die Hörer (1228A) als vielmehr die Tatsache, "daß in dem ganzen Dialog die Position des Orthodoxen nicht immer so günstig, die des Macedonianers nicht immer so ungünstig ist, wie man es in einem orthodoxen Machwerk erwarten sollte" (LOOFS S.549).

2) 1236B: τὴν τοῦ θεοῦ διδασκαλίαν διηκόνησεν ἡμῖν (es geht um die Theopneustie der Schrift); und 124oC die Frage, ob Gott nicht auch διὰ τοῦ πνεύματος schaffe. -
Seltsam ist folgender Vorwurf des Orthodoxen anläßlich des Streits um die Auslegung von Gen 1,26: Es heiße dort nicht ποιήσατε - ἵνα μὴ σὺ πάλιν ὑπουργὸν καὶ λειτουργὸν εἴπῃς (1228C). Das paßt schlechterdings nicht in den Zusammenhang des Dialogs, nirgendwo benutzt der Pneumatomache diese Begriffe. Ja, auch die Unterstellung, er verstehe Gen 1,26 im Sinne des ποιήσατε , ist fehl am Platze, weil er vorher gerade erklärt hatte, das ποιήσωμεν sei zum Sohn gesagt! - Dem Orthodoxen fällt hier also in der Polemik ein Lehrtopos ein, den die Pneumatomachen sonst vertreten, den aber gerade sein Gegner nicht vorbringt. Das könnte ein Indiz für ein echtes Gespräch sein.

3) Beiden geht es vor allem um die Bestreitung der schöpferischen Tätigkeit des Geistes bei Weltschöpfung und Totenauferweckung (s.1228C-D u.ö.; 1233B+D). Aber das wird im Dial.III energischer durchgeführt. Dieser Pneumatomache versteht Gott im wesentlichen als Schöpfer, darin liegt das Pathos seines Monotheismus (124oD).

tet, er sei nicht "Gott", ohne daß es theologisch ausgeführt wird.[1]

Von der hermeneutischen Differenzierungs-Theorie des mehrfachen Sinnes von πνεῦμα finden sich hier nur Spuren.[2] In der Christologie konnten wir - mit zeitlichem Fortschreiten - bisher ein zunehmendes Gefälle vom nizänischen Denken fort feststellen. Die Pneumatomachen, die hinter dem Dial.III zu sehen sind, gehen noch stärker als die des Dial.I in den Bahnen der alten Mittelpartei. Für die Bezeichnung des Verhältnisses Christi zu Gott wird am liebsten der alte Begriff ἀπαράλλακτος εἰκών verwendet. Von dem Nachdenken über die Natur der Trinität (οὐσία oder φύσις) scheinen sie immer mehr abgekommen zu sein. Unser Pneumatomache lehrt die Wesensähnlichkeit, wenn er - gegen die Behauptung der αὐτὴ οὐσία durch den Orthodoxen - feststellt, er lehre eine τοιαύτη und ὁμοία φύσις (12o4B u.ö.). Mit der Aussage, es bestehe keine Gleichheit des Willens, der Kraft und der Herrlichkeit, und der Sohn sei auch nicht ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (1228A, vgl.12o8C), geht er über den Pneumatomachen des Dial.I hinaus und nähert sich einem homöischen Standpunkt. Jener lehrte die Wesensgleichheit und mit ihr die Gleichbeschaffenheit hinsichtlich der wesentlichen göttlichen Qualitäten. Dieser geht in der Diskussion sogar so weit, dem Sohn eine andere Gottheit beizulegen als dem Vater, um die Unterscheidung möglichst scharf zu betonen (12o9D). Im übrigen spricht er die alten Formeln der vierziger Jahre nach, zumal diejenige, daß die Trinität durch μιᾷ συμφωνίᾳ zusammengehalten werde (1212A), die dem Rückgriff auf das

---

1) Daß dieser Pneumatomache den Geist jedoch nicht zu den Geschöpfen rechnet, wird 1232B angedeutet. - Die für den Pneumatomachen des Dial.I charakteristische Ausgangsstellung bei Joh 1,3 samt der Differenzierung zwischen κτίσμα und γενητόν gibt es hier nicht.

2) Die Differenzierung, daß zwar Gott - seinem Wesen nach - πνεῦμα sei, der Geist aber deswegen nicht Gott (1233A), ist offenbar mittlerweile ein fester Topos. - Anläßlich des Zitierens von Ps.32,6 - wo von der Schöpfung durch den λόγος κυρίου und das πνεῦμα τοῦ στόματος αὐτοῦ die Rede ist - meint der Pneumatomache, dies πνεῦμα sei nicht der Heilige Geist. Was es aber dann ist, wird nicht gesagt.

Lukian-Bekenntnis entstammt. Nicht von ungefähr hören wir, daß er sich starr und ausdrücklich auf diese Formel beruft, die in seiner Gemeinschaft das maßgebliche Bekenntnis ist (12o4A-C).[1] Deswegen ist er weder zum Gespräch noch zum eigenen Denken fähig. Er reiht nur eine Aussage seiner Lehrtradition an die andere!

Etwas Besonderes bietet der Pneumatomache des Dial.III, wenn er die anthropologische Konzentration des Geist-Wirkens noch schärfer faßt als der Pneumatomache des Dial. I. Das wird daran deutlich, daß er die Aussage πνεῦμα ζωοποιεῖ von 2.Kor 3,6 - die der Orthodoxe gegen ihn als Beweis für die Schöpfertätigkeit des Geistes anführt - auslegt als τὸ ἀπὸ ἁμαρτιῶν ἄγειν εἰς δικαιοσύνην (1233D). Für ihn ist der Geist vor allem πνεῦμα ἁγιωσύνης , sein Werk ist die Heiligung. Gegen die Betonung der Schöpfertätigkeit wird antithetisch festgestellt: καὶ ἡμεῖς λέγομεν, ὅτι ἀνακαινισμὸς ἡμῶν διὰ τοῦ πνεύματος γίνεται· πνεῦμα γὰρ ἁγιωσύνης ἐστίν. (1229C-D). Der Zusammenhang zeigt, daß hier ein pneumatomachischer Kernsatz ausgesprochen wird. Es ist ein einziges Werk, das hier dem Geist zugeschrieben wird: Er heiligt, erneuert, führt in die Rechtschaffenheit, beruft. Hier beim gegenwärtigen Heilswirken am Christen besteht sogar eine Gemeinschaft zwischen Gott und Geist: Auch Gott heiligt (1241C), sein ἁγιασμός ist auch der des Geistes (1236B). Mit dieser Aussage über das Werk des Geistes bringt der Pneumatomache zwar eine traditionelle Anschauung zur Sprache, aber es ist zu beachten, daß er an ihr sein Verständnis des Geist-Wirkens ausrichtet.

---

1) Der Orthodoxe wirft ihm vor, seine Partei hätte etwas zu dem ursprünglichen Bekenntnis hinzugefügt, das "gegensätzlich" sei (ἐναντία αὐτῆς ; 12o4A) Was diee Abweichung oder Hinzufügung genau sei, wird nicht deutlich. LOOFS,SBA 1915, S.594 vermutet mit Recht, es handele sich um einen Einschub im dritten Artikel. Der Pneumatomache kontert nämlich mit dem Gegenvorwurf: ὑμεῖς γὰρ οὐ προσεθήκατε τῇ ἐν Νικαίᾳ, womit er sich auf das Bekenntnis von 381 beziehen könnte. Dann wird auch der pneumatomachische Einschub die Pneumatologie betroffen haben und darüber hinaus einen klaren Hinweis auf den terminus a quo für die Datierung des Dial,III geben.

Eine Besonderheit gegenüber dem Dial.I und eine Berührung mit den Pneumatomachen der Didymus-Fragmente liegt darin, daß der Pneumatomache und der Orthodoxe sich über biblische Text-Lesarten streiten. Im Gegensatz zu den Didymus-Fragmenten (S.117 A.1) trägt der Streit über Rö 8,11 sachlich nichts aus (1233B). Bei der Differenz über Am 4,13 geht es dagegen um dogmatische Konsequenzen, wenn der Orthodoxe das von den meisten Septuaginta-Zeugen gebotene ἰδοὺ ἐγώ auf den Heiligen Geist als redende Person deutet. Der Pneumatomache liest das ἐγώ nicht - mit dem masoretischen Text (den er kaum gekannt haben dürfte) und wenigen Septuaginta-Zeugen - und deutet den Vers so als Rede Gottes, weil er gerade die Schöpfermacht des Geistes bestreiten will. Konsequenzen für sein Geschöpf-Sein, wie sie die Tropiker des Athanasius ziehen, fehlen hier völlig. Letztlich verläuft dieser Streit um Lesarten im Sande (1244B-C).[1]

Auffallend häufig wird im Dial.III die sog. prosopographische Exegese gehandhabt. Bei Am 4,13 (s.o.) geht es darum, ob der Vater oder der Geist redet. Mit seiner Auslegung, die Verheißung der Ausgießung des Geistes Jo 3,1 werde vom Sohn, und nicht vom Vater, gesagt, berührt sich dieser Pneumatomache mit der des Dial.I.
Eine wesentliche exegetische Differenz tritt bei der Deutung der drei Männer von Gen 18 und der beiden Engel von Gen 19 auf: Der Pneumatomache bestreitet die trinitarische Deutung (1216ff), für ihn wird hier von Gott und zwei Engeln geredet. Daß Gott in Gen 19 mit den zwei Engeln dem Lot erschienen sei, bestreitet er übrigens mit dem Hinweis auf Joh 1,18, daß Gott niemals jemand gesehen habe: Also war der, der Abraham und Lot erschien, der Sohn. - Ob diese literale Exegese ein pneumatomachisches Prinzip ist - im Gegensatz zur hemmungslosen Allegorisierung des Orthodoxen (z.B. 1244D-45C) - , wird nicht deutlich.

---

1) Daß diese pneumatomachische Gemeinschaft trinitarisch taufte, wird 1229D eindeutig gesagt. Von einer Tauftheologie findet sich jedoch hier nicht eine Spur.

Im übrigen aber ist zusammenfassend zu der exegetischen Arbeitsweise dieses Pneumatomachen zu sagen, daß sie weder den Umfang noch den Tiefgang derjenigen des Pneumatomachen aus Dial.I besitzt. Seine Argumente sind nicht so gut, er steht auf weite Strecken den exegetischen Ausführungen des Orthodoxen hilflos gegenüber. Doch wird hier sein Epigonentum weniger spürbar, als in seiner Geist-Theologie.

ANHANG: Didymus als Verfasser der pseudo-athanasianischen Dialoge?

An dieser Stelle soll kurz die literarkritische Hypothese besprochen werden, die ANSELM GÜNTHÖR[1] aufgestellt hat. Aufgrund einer teilweise sehr sorgfältigen Analyse der Parallelen, die sich zwischen den sieben Dialogen und Didymus' "De trinitate" finden, kommt er zu dem Schluß, dieser habe auf jene als ein von ihm früher verfaßtes Werk bei Abfassung von "De trinitate" zurückgegriffen (S.63f.95).

Auf eine so detaillierte Studie kann in diesem Rahmen nicht angemessen eingegangen werden; für ihr Ergebnis spricht immerhin einiges. Die Konsequenzen, die sich für unsere Untersuchung daraus ergeben, sind jedoch nicht allzu gewichtig.

Aber g e g e n GÜNTHÖR spricht einiges: Viele seiner angeführten Parallelen sind nicht beweiskräftig, weil sie zu allgemein sind oder ihnen Gedanken zugrundeliegen, die im 4.Jhdt allgemein verbreitet waren. Das gilt besonders

1) Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge,ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien. Studia Anselmiana 11, Rom 1941.

für die "Parallelen" zwischen De trin. und dem Dial.Ic. Mac. (S.57ff). Ob die Dialoge de trin.und die Dialoge c. Mac. wirklich von derselben Hand stammen, ist wegen der verschiedenen Terminologie - die man mit LOOFS, SBA 1914 S.547 gegen GÜNTHÖR S.26ff weiterhin wird behaupten können -[1] und wegen der uneinheitlichen handschriftlichen Bezeugung[2] fraglich.

Was GÜNTHÖRS Arbeit gegen alle Bedenken zeigt, ist , daß die orthodoxen Verfasser der sieben Dialoge theologisch und terminologisch dem Didymus nahestehen. Vielleicht kann man die Lösung darin finden, daß sie dessen Schülerkreis zugehören. Daß sie erheblich "kleinere Geister" als er sind, liegt auf der Hand.

1) Es sei nur auf den zentralen Unterschied hingewiesen, daß es im Dial.I c.Mac. nie um die μία θεότης geht, um die sich im Dial.III alles dreht, sondern um die μία φύσις. Ferner unterscheiden sich Dial.I und Dial.II c.Mac. darin, daß hier um das ὁμοούσιος , dort aber um die μία φύσις gestritten wird.

2) Z.B. stehen in keiner Handschrift Dial.III de trin. und Dial.I c.Mac. zusammen.

C) PNEUMATOMACHISCHE ANSCHAUUNGEN BEI CYRILL VON ALEXANDRIEN

In dem 7.Dialog der Schrift "De sancta et consubstantiali trinitate" [1] - die in die Zeit um 425 gehört - geht Cyrill auf die Bestreitung der Gottheit des Heiligen Geistes ein. Zwar werden die zitierten Gegner, deren Anschauungen nur im Munde der beiden orthodoxen Gesprächspartner erscheinen, nicht mit Namen genannt - wie es dem Charakter dieser Dialoge entspricht - , aber daß es Pneumatomachen sind, ergibt sich zwingend aus den vorausgesetzten Theologumena. Cyrill zeigt sich gut informiert über sie, obwohl er sie meist nur pauschal wiedergibt.[2] Er will keine direkte Auseinandersetzung mit ihnen bieten, sondern seine Pneumatologie in antithetischer Form. Mitunter klingt an, daß pneumatomachische Argumente immer noch das alexandrinische Kirchenvolk verwirren (z.B. 1o76A; 1o92A). Deswegen hat der Dial.VII als die späteste originale Auseinandersetzung mit ihnen zu gelten. Er bietet noch nicht das feste, typische Pneumatomachen-Bild des 5.Jhdts. Dagegen, daß er seine Kenntnisse auf rein literarischem Wege erworben hat, spricht, daß hier auch neue Züge in der pneumatomachischen Theologie begegnen.

Zu den aufschlußreichsten Partien gehört die einleitende Feststellung (1o76C), daß man bei den Pneumatomachen zwei Gruppen unterscheiden müsse: die einen, die den Geist für

1) So der übliche Titel (s.ALTANER S.254). Im Original gibt es für das gesamte Werk keinen Titel, nur für die einzelnen Dialoge. Zitiert wird nach MG 75,1o75-1124.- Dieser Dialog wird m.W. in keiner der bisherigen Arbeiten über die Pneumatomachen als Quelle aufgeführt.
In der zeitlich damit zusammenhängenden Schrift "Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate" beschäftigen sich Assertio 33 und 34 mit pneumatomachischen Argumenten.

2) Einer der Partner übernimmt die "Rolle" der Pneumatomachen, deren Anschauungen mit φασί o.ä. zitiert werden.

geschaffen halten, und die anderen, die zwar seine Gottheit leugnen, ihm aber eine Sonderstellung zubilligen:[1] "eine besondere und mittlere Natur", die weder Geschöpf noch Gottheit ist, sondern ein Mittelding (1o77A-B). Dieser zweite Standpunkt wird im Folgenden weder erläutert noch bekämpft, Cyrill wendet sich nur gegen die Geschöpflichkeit.[2] Wir sehen hier, daß die beiden konkurrierenden Definitionen der Natur des Geistes, die wir bei den Pneumatomachen des 4.Jhdts fanden, sich bis ins 5.Jhdt erhalten haben.

Was wir in fast allen Quellen als die grundlegende Auffassung vom Wesen des Geistes feststellen konnten, tritt hier besonders deutlich zutage: Der Geist ist deswegen nicht Gott, weil seine dienende Funktion ihn in eine gegenüber Gott inferiore Position versetzt. Wir finden hier die bekannten Begriffe: ὑπουργός, ὑπουργία, δουλεία, διακονεῖν. Eine Äußerung, die ihn in irgendeiner Weise mit den Engeln zusammenstellte, fehlt. Das paßt zu der erwähnten "Sonderstellung".
Er ist θείας χάριτος ὑπουργός (1o88B); mit seiner διακονικῇ ὑπουργίᾳ vermittelt er den Christen die Gaben Gottes (11ooC); ζωοποιόν ist er: ὡς διακονοῦν τοῖς κτίσμασι τὴν παρὰ θεοῦ ζωήν (1117A). Neben dem ζωοποιεῖν wird sein Werk vor allem im ἁγιάζειν gesehen.[3] Auch dieses stellt nur eine Vermittlung der göttlichen Heiligung dar (112oB).

Daß der Geist die göttlich-wesentlichen Eigenschaften

1) Cyrill gebraucht dafür den Begriff μονοειδές. Ist er pneumatomachisch? Sachlich entspricht er dem μοναδικόν in Dial.I c.Mac.

2) Dies ist eben ein Standpunkt, gegen den sich bequemer polemisieren läßt; hier kündigt sich die spätere Vereinfachung an! - Es werden keine streng abgegrenzten Gruppen gewesen sein, sondern sie dürften sich nur in der einen Frage der ontologischen Bestimmung des Geistes unterschieden haben.

3) Man beachte die Verbindung zum Pneumatomachen des Dial. I ! - Vgl. Thes.,Assert. 34; 693A, wo dies Werk das Wesen des Geistes so sehr bestimmt, daß er den Titel ἁγιαστικόν erhält.

nicht von Natur aus, sondern durch Teilhabe besitze (1o96C-D), ist uns bekannt. Hier wird das durch sein besonderes Verhältnis zu Gott begründet.[1] Dadurch wird eine Möglichkeit geboten, ihn von den Geschöpfen zu unterscheiden.

Neu für uns sind zwei Argumente in der Auseinandersetzung mit den Orthodoxen. Gegen die anti-pneumatomachische Verwertung von Apg 5,3f (den Geist belügen,bedeutet, Gott belügen) führen diese Pneumatomachen als absurden Analogieschluß die Aussage Jesu Mt 1o,4o ins Feld, wonach εἰς ἁγίους εὐσεβῶν gleich ist dem εἰς θεὸν εὐσεβεῖν , ohne daß man die Jünger darum zu Göttern erkläre (1o84B-C). - In ähnlicher Weise mit dem Analogie-Verfahren gehen sie der unbequemen Beweisführung, die vom Wirken des Geistes auf seine Gottheit schließt, zu Leibe (1121D).[2]

Auf beiden Seiten ist die Argumentation so verfestigt, daß man die gegnerische Position nicht erschüttern kann!

---

1) Das wird durch die Bestreitung dieser Aussage in 1o96C-D deutlich. - Dieser Aussagen-Komplex spielt eine zentrale Rolle in Thes.,Assert.34; 581D, wo Cyrill als pneumatomachisches Zitat bringt: Der Geist ist ἀτελές, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐξ αὐτοῦ· ἀλλ' ἐκ μετοχῆς ἐκείνου (sc. θεοῦ) ὑπάρχον ὅπερ ἐστίν. Als Schriftbeweis dient ihnen Joh 16,13(584A) und 16,14 (593A). Anhand letzterer Stelle konstatieren sie: αὐτὸ τῆς παρὰ θεοῦ πληρούμενον ἁγιότητος μεταδίδωσι τῇ κτίσει τοῦ ἁγιασμοῦ.

2) Ein pneumatomachisches Gegenargument gegen die existentiell-soteriologische Beweisführung der Orthodoxen finden wir in Thes.,Assert.33; 589C: Wenn diese so sehr betonen, daß wir von Gott mit dem Geist gesalbt werden (sc. bei der Taufe) und dadurch vergottet werden, dann folgt daraus nicht, daß der Geist Gott sei, sondern vielmehr das Gegenteil: daß er ἑτεροούσιον gegenüber Gott sei (589D), wie das Öl gegenüber dem, der salbt. -
Zur exegetischen Einzelargumentation gehört ferner der bekannte Verweis auf Am 4,13. Er findet sich nicht bei allen Pneumatomachen,und vielleicht hat Cyrill ihn als eine Lesefrucht aus Athanasius.

II. TEIL

UNTERSUCHUNGEN ZUR DOGMENGESCHICHTLICHEN EINORDNUNG UND VORGESCHICHTE DER PNEUMATOMACHEN

I. VON ORIGENES ZU EUSEBIUS VON CÄSAREA

1.) Origenes

a) Allgemeine Feststellungen zur Trinitätstheologie des Origenes

Bei der Frage nach der dogmengeschichtlichen Vorgeschichte der Pneumatomachen fängt man am zweckmäßigsten bei Origenes an, weil gerade dessen Theologie in vieler Hinsicht das 4.Jhdt beeinflußt hat. Aus der Zielsetzung unserer Untersuchung ergibt sich, daß Trinitätslehre und Pneumatologie des Origenes nicht ausführlich abgehandelt werden können. Leider fehlt bisher eine befriedigende Darstellung dieses Komplexes.

Wenn Origenes jetzt nur unter dem Aspekt der Kontinuität zum 4.Jhdt hin in den Blick kommt, soll das nicht heißen, daß seine Theologie hier nicht als eigenständiges Gebilde, das zuerst aus sich selbst heraus verstanden werden muß, behandelt wird. Es scheint gerade der Fehler so mancher Darstellung zu sein, daß die Fragestellung des 4.Jhdts zu einfach an ihn herangetragen wird (beispielsweise die Frage der Homousie). Demgegenüber muß man von Origenes her ins 4.Jhdt schauen. Bei der folgenden Untersuchung soll es nicht darum gehen, Origenes einfach zu referieren, sondern darum, seine Theologie interpretierend zusammenzufassen, weil deren Kern in der Folgezeit nachgewirkt hat, und weniger einzelne Aussagen.

Grundlegend ist die Beobachtung, daß Origenes kein Systematiker in dem Sinne ist, daß bei ihm alles spannungslos einheitlich wäre. Die wichtigste Spannung in seinem Denken ist diejenige zwischen erbaulich- kirchlicher und

wissenschaftlich- systematischer Ausrichtung.[1] Das führt zu Unklarheiten, Mißverständnissen und verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten bei der Nachwelt.[2] Uns geht es jetzt nur darum, diejenige Seite seines trinitätstheologischen Denkens herauszustellen, die in der Folgezeit die östliche Theologie besonders beeinflußt haben dürfte.

Aus der genannten grundlegenden Spannung ergibt sich eine in seinen trinitätstheologischen Äußerungen. Das soll unserer Untersuchung thesenartig vorangestellt werden: Origenes redet zwar von einer immanent-ewigen - sei es nun wesensgleichen oder stärker subordinierten - Trinität; aber seine trinitarischen Äußerungen sind nur ein unausgeführter "Brocken" der kirchlichen Tradition. Seine eigentliche Trinitätstheologie basiert auf einem binitarischen Ansatz, und nicht nur das: Sowohl in seinem System wie in seiner Frömmigkeit spielt die Trinität keine integrale Rolle, weil beide ebenfalls binitarisch konzipiert sind. Daraus ergibt sich, daß der Heilige Geist ein im Grunde entbehrlicher Bestandteil ist und die Aussagen über ihn nur der Verhaftung an die Tradition entspringen. - Diese These soll im Folgenden untermauert werden.[3]

1. Der systematisch-philosophische Ansatz des Origenes ist binitarisch-monotheistisch.[4] Da Gott in völliger

---

1) Dieser Unterschied steht allgemein fest, nur seine Bewertung nicht. Man könnte auch noch weiter differenzieren zwischen Theologie und Frömmigkeit des Origenes.

2) Solche Spannungen hat schon Rufin bemerkt (De adult., MG 17, 616-19) und durch seine Verfälschungs-Theorie zu erklären versucht. - Für die Trinitätslehre sei weiterhin auf die gegensätzlichen Interpretationen BULLs und HUETs hingewiesen.

3) Dabei kann kaum auf die Einzeldiskussion eingegangen werden. Die Spannungen in den trinitätstheologischen Äußerungen werden, soweit sie für unser Thema belanglos sind, ausgeklammert.(So z.B. die Frage, ob im Gott-Christus-Verhältnis Subordination oder Gleichheit stärker betont sind.) Eine trinitätstheologische Untersuchung an den Begriffen οὐσία , ὑπόστασις und ὁμοούσιος zu orientieren, dürfte für Origenes gar nichts austragen.

4) Für die Darstellung des Systems sei auf HARNACK, DG 5.A., Bd.1, S.666 ff verwiesen.

Transzendenz und Erhabenheit als reines ἁπλοῦν und in sich ἀπροσδεής Ruhendes existiert, ist zur Weltentstehung ein zweites Prinzip nötig: Der Logos, "Gott in seiner Offenbarung". Im Unterschied zum System Plotins ist aber kein drittes Prinzip nötig, weil bei Origenes das zweite sowohl σοφία (entsprechend dem plotinischen νοῦς) als auch λόγος (entsprechend der ψυχή) ist: Gottes "Aus-sich-Heraustreten" und Gottes "Für-die-Welt-da-Sein." Der Logos ist ein echtes Mittelwesen,[1] und deswegen ist jene binitarische Zweiheit nicht streng von allem Übrigen geschieden: Der Logos eröffnet ja als erstes des aus Gott Hervorgegangenen die Reihe der Geschöpfe und setzt sich in den Logika fort.

2. Während dort im System der monotheistische Akzent noch stärker ist als der binitarische - der Logos ist ja auch Geschöpf! - , ist in Origenes' Frömmigkeit und in den eigentlich christologischen Äußerungen die Zweiheit Gott-Christus viel stärker isoliert gegenüber allem "Nicht-Gott". Diese Isolierung ist dadurch bedingt, daß Origenes näher nach dem Verhältnis Christi zu Gott fragt und es grundlegend mit Hilfe des Eikon-Gedankens bestimmt.[2] Als getreues Abbild des Wesens Gottes ist Christus etwas

1) S. JEAN DANIELOU, Origen, London 1955, S.252

2) Diese Eikon-Lehre erwächst aus seinem platonisierenden Denken und versteht sich als Auslegung von Sap 7,25f; Hebr 1,3; Kol 1,15 u.a. (vgl. HENRI CROUZEL, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956, S.87). Neben εἰκών ist ἀπαύγασμα der tragende Begriff. (Zu seiner Bedeutung s. CROUZEL S.93) Wie der Begriff verstanden werden soll, zeigen Stellen wie De princ.I,2,6 (nach Hieron. ad.Avit.; KOETSCHAU p.36 App.) und I,2,13;p.47,3ff (weil Christus εἰκών ist, darum ist er θεός !).- Vgl.ferner das Urteil CROUZELs (S.112ff), die Eikon-Lehre habe einen Hang zum Subordinatianismus.
Wichtig sind fernerhin: 1. der soteriologische Bezug dieser Eikon-Lehre (Christus als εἰκών ist die "offene Seite" Gottes, und daher gibt es Gotteserkenntnis und -schau und Heil; z.B. De princ. I,2,8;p.39,2ff.) und 2. die Verlängerung in die Anthropologie (Wie Christus εἰκών des Vaters ist, so sind wir "nach der εἰκών gestaltet"; Joh.-K. I,17;p.22,18ff - vgl. die Differenzierung in c.Cels. VI,63;p.133,6ff; und VII,66;p.216,1off sowie CROUZEL S.125f).

unvergleichlich Singuläres und steht qualitativ unendlich über den Geschöpfen. Dieser Eikon-Gedanke trägt alle Äußerungen über das Verhältnis Gott-Christus und ermöglicht es, sowohl Einheit als auch Unterschiedenheit und Inferiorität auszudrücken. Daher ist er als das Fundament der origenistischen Trinitätstheologie zu behandeln. Das Verhältnis zwischen Gott und Christus wird als Person-(Hypostasen-) Verhältnis behandelt, über das Natur(en)-Verhältnis wird - anders als im 4.Jhdt - nicht spekuliert. Auch der wichtige Begriff "Teilhabe" wird personal verwendet und meint nicht, daß Christus an der N a t u r des Vaters teilhätte.[1] Für die Folgezeit von eminenter Bedeutung ist die Tatsache, daß Origenes anfängt, die Begriffe "Vater" und "Sohn" für die trinitätstheologische Konstruktion auszuwerten.[2] Damit wird der Weg für den spezifisch origenistischen Binitarismus des 4.Jhdts angebahnt! Aber noch beherrscht das Vater-Sohn-Schema nicht die Trinitätslehre, sondern wird anhand und aufgrund des Eikon-Gedankens expliziert.

Christus ist in vieler Hinsicht Abbild Gottes, vor allem hinsichtlich der göttlichen Eigenschaften, die so den Menschen zugänglich werden. Durch ihn wird Gott erkennbar. In den Aussagen zu diesem Thema treffen wir auf den Pulsschlag der origenistischen Frömmigkeit! Es sei hier der Kürze wegen nur allgemein an die Bedeutung der "Aspekte" (ἐπίνοιαι) Christi[3] für Origenes erinnert, die einen zentralen Platz in seiner Frömmigkeit einnehmen, weil sie eine enge Beziehung zu allen möglichen Arten von Menschen ermöglichen. Christus ist eben d e r Mittler schlechthin

1) Gegen CROUZEL S.11o

2) Z.B. in De princ. I,4,3-4;p.65,1o-68,15. - Dazu A. HARNACK, Die Hypotyposen des Theognost, TU 24,3; Leipzig 19o3, S.87f und C.W.LOWRY, Origen as Trinitarian, JThS 37, 1936, S.227 - Die wichtige Untersuchung von PETER NEMESHEGYI, La paternité de Dieu chez Origène, Coll.Bibl. de théol., Ser.IV vol.2, Tornai 196o, geht leider auf diese Zusammenhänge gar nicht ein.

3) Christus als Arzt, als Hirte usw. - Ein Beleg für viele: Joh.-K. I,2o-28.

in System und Frömmigkeit des Origenes: bei Schöpfung, Offenbarung und Heilsvermittlung.

Daraus ergibt sich das Schwanken zwischen solchen Sätzen, die stärker seine Inferiorität gegenüber Gott, und solchen, die stärker seine Einheit mit ihm beschreiben. Auf jeden Fall geht es ihm aber um die enge Verbindung zwischen Gott und Christus. Das zeigt nicht zuletzt seine profilierte Gebets-Theorie, die sein Bestreben, den Monotheismus zu wahren, klar anzeigt.[1] Aber es ist eben doch b i n i - tarischer Monotheismus!

3. Die Theologie des Origenes ist also in ihrem W e s e n nicht trinitarisch ausgerichtet. Gelegentliche trinitarische Äußerungen sind eher erratische Blöcke, die in ihrem sachlichen Gewicht nicht mit der binitarischen Grundstruktur von System und Frömmigkeit konkurrieren können. Sie sind im wesentlichen mitgeschleppte Tradition.

Das zeigt besonders die Auslegung der Seraphen von Jes 6.[2] Wenn hier Christus und Heiliger Geist auf der gleichen Stufe, aber subordiniert unter Gott, gedacht werden, so paßt das weder zu der hierarchischen Struktur des Systems noch zu dem oben herausgearbeiteten Binitarismus.[3]

Aus der - wohl von der Taufformel her geprägten - Tradition ergibt sich auch das gelegentliche Reden von d r e i Hypostasen in der Gottheit. (So z.B. Joh-K.II,1o; p. 65,8ff gegen die Modalisten; aber die folgende theologische Ausführung dieses Satzes ist im wesentlichen binitarisch.) - Zu diesem formelhaften, traditionellen

---

1) S. dazu De orat. I,15,1;p.333,27f; c.Cels. VIII,13,26; p.23o,2off; 242,27ff.- Daß seine praktische Haltung dem öfter widerspricht, dürfte auf seinen Binitarismus zurückzuführen sein und spricht nicht gegen seine t h e o r e - tische Intention.

2) S. dazu KRETSCHMAR S.62ff

3) Dieselbe Sicht findet sich auch Joh-K. XIII,25; p.249, wozu aber II,2; p.54,23 ff einen klaren Gegensatz bildet.

"Trinitarismus" gehören auch trinitarische Wendungen wie "Anrufung der angebeteten Trinität".[1]

Für das trinitarische Denken des Origenes wird gelegentlich der angebliche trinitarische Aufbau von "De principis" angeführt, wo jeweils zu Beginn jedes der drei Hauptteile Vater,Sohn und Geist abgehandelt werden.[2] Doch ist das kein "trinitarischer" Aufbau! Wäre er das, dann müßten etwa in drei Büchern nur Vater, Sohn und Geist behandelt werden. Die Drei-Bücher-Zahl hat aber mit der Trinität gar nichts zu tun. Es kommen nur bei jedem Buch zuerst Vater, Sohn und Geist und dann der Kosmos usw. Das ist ein h i e - r a r c h ischer Aufbau, und als solcher gerade typisch für Origenes' Denken.

Nach allem Bisherigen wird man auch De princ.I,3,5 - die Hauptbelegstelle für diesen vermeintlichen Trinitarismus[3] - zu diesen durch die Tradition bedingten und sachlich zweitrangigen Äußerungen rechnen müssen. Diese Aufteilung, daß dem Geist die Heiligung als innertrinitarisches Spezifikum zukomme, steht isoliert da im Werk des Origenes und paßt nicht recht zu seiner sonstigen Anschauung. Daher kann man sie unmöglich, wie es vielfach geschieht, zum Ausgangspunkt einer Darstellung der Pneumatologie oder Trinitätslehre des Origenes machen. Was an ihr typisch origenistisch ist, ist die Abstufung.[4]

Wird dieser sachliche Vorrang der binitarischen Struktur vor gelegentlichen trinitarischen Aussagen gesehen, dann

---

1) Joh-K. VI,33;p.142,3o. - Das widerspricht seiner Gebets-Theologie! - Weitere solcher Wendungen: De princ. I,3,5;p.54f; 3,8;p.62,8ff; Joh-K. XIII,23; p.247,2of; 49;p.276,16f; I,15;p.19,33f.

2) BASILIUS STEIDLE, Neue Untersuchungen zu Origenes' Peri Archon, ZNW 4o,1941, S.236-43. (Seiner Rekonstruktion des Aufbaus kann man zustimmen.)

3) Gott hat Beziehung zu allem Seienden, Christus nur zu allen Logika, der Geist schließlich nur zu allen "Heiligen."

4) Vielleicht kann man diese Stelle als einen Definitionsversuch des jungen Origenes ansehen, der auf der trinitarischen Tradition, von der er herkommt, aufbaut.

kann man diese auch wiederum - in ihrer Zweitrangigkeit - würdigen.[1] Immerhin sind sie ja recht zahlreich. So gelangt man zu dem Schluß, daß Origenes kein Binitarier im Sinne der Pneumatomachen oder ihrer geistigen Vorläufer war. Der Geist gehörte für ihn unbestritten zur Gottheit; die Trinität kam zwar im wesentlichen nur als traditioneller Bestandteil zur Sprache, aber nicht so leer und formelhaft wie vielfach im 4.Jhdt. - Origenes hat auch, aber nur gelegentlich trinitarisch g e d a c h t. Doch weil es um den Schwerpunkt seiner Theologie geht und dieser in der Folgezeit nachgewirkt haben dürfte, wird sein Binitarismus so stark betont.

b) Die Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie des Origenes

Man muß hier von der aufgezeigten Duplizität zwischen nicht-trinitarischer Grundstruktur und gelegentlichem "Trinitarismus" ausgehen. Der Heilige Geist spielt demnach sowohl in seinem System als auch in seiner Frömmigkeit keine grundlegend wichtige Rolle, sondern ist ein entbehrlicher Bestandteil. Aber er ist immerhin da, Origenes redet relativ häufig von ihm und gibt ihm sogar nachträglich eine Bedeutung für sein System (in De princ. I, 3,5).[2] Wesen und Werk des Geistes sollen hier nicht näher betrachtet werden.

---

1) Das gilt für Äußerungen zum trinitarischen Problem, sofern sie auf echten Texten beruhen (wie Num-Hom.XII,1;p. 94,29ff: drei Brunnen, eine Quelle). Gerade hier ist aber Rufin besonders am Werk gewesen (als bekanntestes Beispiel: nihil in trinitate maius minusve, De princ.I,3,7;p.60,1f). - Wie Origenes versucht hat, auch trinitarisch zu d e n k e n, zeigt Joh-Komm. II,10;p.65,26ff: Bestimmung der Charismen (χάρις) als ἐνεργουμένη von Gott, διακονουμένη von Christus, ὑφεστῶσα κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.(Daß es ein Versuch ist, zeigt das οἶμαι ; im übrigen ist der dritte Teil eine leere Formel!)

2) Dazu EUGENE DE FAYE, Origène.Sa vie, son oeuvre, sa pensée, t.3, Paris 1928, S.69 und HARNACK, DG 5.A., Bd.1, S.674

1. Das System des Origenes ist als u n i v e r s a l konzipiert worden: Es geht um Gottes Verhältnis zur gesamten Welt. Daher hat der Logos-Sohn als Schöpfer und Lehrer für a l l e Logika eine grundlegende und exklusive Bedeutung, weil es in der Weltgeschichte um die "pädagogische" Heimholung der gesamten Welt geht.[1] Die Christen spielen hier eine wichtige Rolle, aber das System ist nicht auf sie als auf eine Sondergruppe von "erfüllter Menschheit" oder "neuer Welt" ausgerichtet. Daher hängt die singuläre Bestimmung des Heiligen Geistes als "Prinzip der christlichen Welt" (De princ.I,3,5) in der Luft. Nicht er holt die gefallene Schöpfung heim, sondern Christus; die Heiligung - als Charakteristikum des Geistes - trägt nichts Wesentliches zum Heilswerk bei. Der "Pädagog" ist Christus, und sein Werk ist erschöpfend - man fragt sich, wozu der Geist im System nottut!

Daß er kein konstitutiver Bestandteil ist, wird besonders durch die Tatsache angezeigt, daß es im System wohl eine fundamentale Beziehung zwischen dem Logos und den Logika bzw. der Logos-Struktur der Welt gibt, daß aber eine dem Geist entsprechende "pneumatische" Struktur fehlt. Und die für das System so wichtigen Pneumatiker werden meist nicht zum Geist, sondern zum Logos in Beziehung gesetzt.[2]

2. In Origenes' Frömmigkeit ist vor allem Christus wichtig. Das Werk des Geistes konkurriert mit dem seinigen, wird aber von ihm an Bedeutung und Umfang weit übertroffen.

---

1) Mit HAL KOCH, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, AKG 22, Berlin 1932, wird das als Grundmotiv angesehen.

2) Das Pneumatische wird so hoch geschätzt, weil 1. Gottes Wesen πνεῦμα ist und 2. das Pneumatische eine Beziehung zum Logos und damit zu Gott hat (Joh-K.XIII,21;p.244,24f).- Eine Beziehung Heiliger Geist - Pneumatisch gibt es nur in zweifacher Hinsicht: 1.Die Schrift muß deswegen pneumatisch erkannt werden, weil der Geist sie verfaßt hat (Joh-Fr.37;p.513). 2.Der Geist macht die Christen zu Pneumatikern, vor allem durch die Erleuchtung - aber das ist kein ihm speziell eignendes Werk!

Die dem Geist in De princ. I,3,5 als innertrinitarisches Spezifikum beigelegte Heiligung ist - auch wenn sie in vielen Wendungen auftaucht - in Wahrheit kein Spezifikum. Sie ist gewiß das ihn charakterisierende Werk, aber auch Christus heiligt (z.B. Joh-K.I,34;p.44,2). Und überdies gibt die Entfaltung der "Aspekte" Christi ihm eine beherrschende, universale und exklusive Stellung im Heilswerk.[1] Mit dem Werk der Erleuchtung steht es ähnlich. Vom Geist wird gesagt, daß er die Erleuchtung bewirke und daß er Lehrer sei[2] - aber das spielt im Gesamten der Theologie keine Rolle. D e r Lehrer ist ja Christus, und sein Lehren bewirkt die Rückkehr der Logika. D a s Heilsgut ist die Gotteserkenntnis und - schau, es wird durch die Teilhabe an Christus als der σοφία vermittelt.

Origenes versucht also in manchen Aussagen, dem Heiligen Geist eine besondere theologische Bedeutung zu geben, aber diese konkurrieren mit dem Haupt-Duktus seiner Theologie.

3. Entscheidend auf die Pneumatologie wirkt sich der hierarchische Zug seines Systems aus. Denn er hat zur Folge, daß nach Christus, der εἰκών (es gibt nur eine εἰκών !) und dem δι' οὗ Gottes, nur noch qualitativ verschiedene "Andere" kommen können, eben Geschöpfe. Daher ist auch der Heilige Geist Geschöpf (γενητόν) des Sohnes. Als exegetische Stütze dient Joh 1,3 (Einordnung des Geistes in das πάντα).[3] Diese Aussage ergibt sich aus der Konse-

---

1) Die häufige Betonung, a l l e i n der Sohn erkenne den Vater, tue seinen Willen usw., impliziert eine binitarisch ausgerichtete Frömmigkeit.

2) Z.B. Joh-K. VI,43;p.152,31; X,29;p.215,27; De princ. II,7,2; p.149,7ff.

3) Hier kommt Origenes' binitarischer Ansatz wieder zum Ausdruck: Vater und Sohn steht τὰ πάντα gegenüber.- Die Abgrenzung, der Geist sei τῶν πάντων τιμιώτερον καὶ τάξει πρῶτον, ist nur eine quantitative, keine qualitative - und präludiert spätere Aussagen der Pneumatomachen! (Vgl. ferner de princ. p.51 App.)
Aber es muß doch betont werden, daß Origenes in diesem Punkt auch anders geurteilt hat: ignorare se dicat utrum factus sit aut infectus (Hieron. zu De princ.praef.4). Das wird bestätigt durch den Ton der Unsicherheit, in dem er Joh-K.II,10 seine Lösung vorträgt.

quenz des Systems, ist aber singulär. Jedoch erhält sie ihr Gewicht dadurch, daß sie nicht im kühnen Entwurf von "De principiis" steht, sondern im ausgewogenen späteren Werk (Joh-K.II, zwischen 218 und 225 verfaßt). Daß sie seinem sonstigen theologischen Denken entspricht, zeigen seine anderweitigen subordinatianischen Äußerungen.[1] Immerhin hat er auch Christus gelegentlich als Geschöpf (γενόμενος) bezeichnet - diese Bezeichnung hat bei ihm noch nicht das Gewicht wie im 4.Jhdt.[2]
Aber wie bedeutsam die Bestimmung des Geistes als Geschöpf ist, zeigt die Tatsache, daß Origenes mit Hilfe des Eikon-Gedankens wohl eine enge Beziehung zwischen Vater und Sohn konstruiert, es aber beim Geist unterläßt: e r ist nicht εἰκών . Über sein innertrinitarisches Verhältnis wird nicht reflektiert, es sei denn mit Hilfe des Schöpfer-Geschöpf-Schemas! Diese Feststellung gilt wohlgemerkt nur für Origenes' ausdrückliche Reflexionen. Aber kann man die gelegentlichen trinitarischen Äußerungen, die von dieser Abwertung des Geistes nichts spüren lassen, anders deuten denn als von der kirchlichen Tradition bedingt?[3]

Zu dieser hierarchischen Subordination gehören auch diejenigen Aussagen, die das Werk des Geistes demjenigen Christi unterordnen. Es hat keinen in sich ruhenden Wert, die Heiligung und Erleuchtung sind nur Vorbereitung für die Aufnahme Christi und Gottes.[4] Doch wird mit diesem

---

1) Z.B. Joh-K.II,11;p.67,15ff; II,18;p.75,21ff; De princ. I praef.4 (nach Hieron. ep.ad Avit.2, ML 22,1060); I,3,5; p.56 (ἔτι δὲ ἡττόνως).

2) Dazu s. CROUZEL S.83 A.50.

3) Origenes bemüht sich manchmal auch, den Geist nicht abzuwerten: z.B. Joh-K. XIII,25; p.249,18ff; XIII,36;p. 261,9ff wird er mit Christus gleichgestellt. - De orat. I,1;p.297,5f; Joh-K. II,11; p.67,1 gilt er als συνεργός Christi.

4) Z.B. De princ. I,3,8; p.61,7f (antea!) - Für weitere Belege sei auf die ausführliche Untersuchung PAUL GALTIERS, Le saint esprit en nous d'après les pères grecs, Rom 1945, S.93-101 hingewiesen.

Gedanken auch eine echt trinitätstheologische Lösung geboten, wenn auch nicht im Sinne des 4.Jhdts. Das heißt aber: Origenes' Theologie ist mit dem Begriff "binitarisch" keineswegs voll erfaßt, sein Denken ist dazu zu vielschichtig![1] Aber daß gerade seine Definition des Heiligen Geistes als Geschöpfes und seine Vorstellung vom bloß vorbereitenden Charakter seines Werkes den Binitariern des 4.Jhdts, zumal den Pneumatomachen, vorgearbeitet haben, wird man behaupten können. Das Problem der Gottheit des Geistes im Sinne des 4.Jhdts stellte sich für Origenes noch nicht, darum redete er auch nicht darüber.[2] Er behandelte die Beziehungen zwischen Gott, Christus und Geist "personal" und konnte daher Antworten geben, die dem 4.Jhdt , das die Frage nach der Natur in den Vordergrund stellte, nicht genügten.

Seine Lösung wurde zunächst von der origenistischen Vulgär-Theologie aufgenommen, mußte aber im 4.Jhdt infolge der veränderten Fragestellung zu Konflikten führen. Nicht unmittelbar aus Origenes, wohl aber aus der Geschichte der an ihn anknüpfenden orientalischen Normaltheologie ist das Pneumatomachentum verständlich.

---

1) An diesem Punkt sei Kritik an GALTIERs Darstellung geübt, der die Pneumatologie rein trinitarisch deutet. Er beachtet die Spannungen in der Theologie des Origenes nicht, verwendet in starkem Maße verdächtige und interpolierte Textstellen, und interpretiert so Origenes im Sinne des 4.Jhdts (s. dazu oben S.13o). Das gilt vor allem für die Feststellung, der Geist verbinde mit der gemeinsamen N a t u r der Trinität.

2) Hier gilt KETTLERs Urteil: "Von der Gottheit des hl. Geistes pflegt der echte Origenes nicht zu sprechen, obgleich er sie vorauszusetzen scheint." (Art. "Origenes" in RGG 3.A., Bd.4, Sp.1696)

2.) Die Origenes-Schüler Theognost, Pierius und Pamphilus

Für die dogmengeschichtliche Kontinuität zum 4.Jhdt hin sind gerade die unmittelbaren Schüler des Origenes wichtig. Aber die Jahre zwischen 26o und dem Anfang des 4. Jhdts gehören zu den dunkelsten in der Geschichte der Alten Kirche.[1] Unsere Quellen über die Origenes-Schüler sind ausgesprochen spärlich. Es wäre müßig, sie unter unserer Fragestellung zu prüfen, wenn uns nicht - mehr oder minder zufällig - e i n Anhaltspunkt gegeben wäre: die Notiz des Photius über die Theologie des Pierius. Sie läßt uns eine Kontinuität zu den Pneumatomachen hin vermuten. Deswegen soll auch nach der Trinitätstheologie anderer Origenisten gefragt werden.

Zwei Origenisten der ersten Generation scheiden für uns aus: Dionysius Alexandrinus und Gregorius Thaumaturgos. Sie repräsentieren die Spannungen der Theologie ihres Meisters nach zwei Seiten hin. Gregor deswegen, weil er - über Origenes hinaus - in der Wurzel trinitarisch denkt (falls das ihm zugeschriebene Symbol echt ist!). Denn er konstruiert die Trinitätstheologie mit Hilfe des Eikon-Gedankens, den er auch auf den Heiligen Geist ausdehnt! Damit führt er den Ansatz des Origenes entscheidend fort.

Dionysius scheidet deswegen aus, weil seine Äußerungen zur Trinitätstheologie zwiespältig sind und zur Pneumatologie nichts überliefert ist. Er zeigt einerseits die Spannungen der Theologie des Origenes und andererseits die Schwierigkeiten, die sich für die östliche Trinitätstheologie nach Origenes boten. Um den Monotheismus zu wahren, subordiniert er im Kampf gegen die Sabellianer Christus scharf: Er ist nicht-ewiges Geschöpf.[2] Aber

---

1) Vgl. das Urteil BARDYs (Lucien.., S.5).

2) Z.B. bei Ath. de sent.14, MG 25, 5o1B; 18,5o5A.

von seinen alexandrinischen Gegnern gezwungen, greift er zu dem von jenen bereits konstitutiv verwendeten Vater-Sohn-Schema und landet so bei einem binitarischen Ansatz.[1] In der Antwort auf die römischen Einwendungen redet er sodann trinitarisch - aber wohl nur deswegen, weil das römische Schreiben es tat! Denn die gelegentlichen trinitarischen Wendungen passen gar nicht zu der theologischen Ausführung. Es ist also schwer, die wahre Meinung des Dionysius zu treffen; von einer Abwertung des Heiligen Geistes ist bei ihm jedenfalls keine Rede.

Aber es gibt drei andere Origenes-Schüler, die für unser Thema etwas hergeben.

Theognost[2] ist - anders als Pierius - mit den Pneumatomachen nicht ohne weiteres in Verbindung zu bringen. Seine Lebensdaten sind dunkel, er lehrte wohl zwischen 25o und 28o, auf jeden Fall v o r Pierius. Über seine Pneumatologie erfahren wir nur, daß sie derjenigen des Origenes von "De principiis" entsprach (Photius cod.1o6).[3] Diese allgemeine Nachricht wird bestätigt durch die bei Athanasius (Ep. ad Serap. IV,11) erhaltene Auslegung von Mt 12,31f, die genau derjenigen von De princ. I,3,5 entspricht. Danach hat Theognost dem Sohn die Beziehung zu den Nicht-Christen zugewiesen, dem Geist aber die zu den Christen (den Vollkommenen).[4] Seinem Reden von πρῶτος ,

1) Z.B. bei Ath. de sent. 16; 5o4C in Verb. mit 15;5o4A.

2) A.HARNACK, Die Hypotyposen des Theognost, TU 24,3, Leipzig 19o3, S.73-92.

3) ... τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα τὴν τοῦ παναγίου πνεύματος δεικνύειν ὕπαρξιν ἀποπειρώμενος, τὰ δ' ἄλλα ὥσπερ Ὠριγένης ἐν τῷ Περὶ Ἀρχῶν οὕτω καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα π α ρ α λ η ρ ε ῖ. Mit dem letzten Wort wird angedeutet, daß seine Pneumatologie für Photius nicht orthodox war.

4)Aus der Angabe, daß er die aufgrund von Mt 12,31f gebildete Meinung bekämpfte, wonach der Geist den Sohn übertreffe, kann man nur schließen, daß er eine der montanistischen ähnliche Anschauung ablehnte. Eine übersteigerte Geist-Verehrung einiger Zeitgenossen (so HARNACK, DG 5.A., Bd.1, S.776) wird man daraus nicht herauslesen können. Schon Origenes hatte sich gegen eine solche Meinung gewandt.

δεύτερος und τρίτος ὅρος liegt die origenistische Aufteilung in "drei Kreise" von De princ. I,3,5 zugrunde (s.o.S.135 A.3).

Daß seine Trinitätslehre nicht streng trinitarisch konzipiert war, zeigt seine Behandlung der Christologie: Sie ist subordinatianisch.[1] Die Verbindung zwischen den beiden οὐσίαι Gottes und Christi hat er mit der Formel ὁμοιότης κατὰ τὴν οὐσίαν ausgedrückt.[2] Möglicherweise hat er dem Sohn eine andere οὐσία (sc. δευτέρα) als dem Vater zugelegt.[3] Wichtiger als dies ist jedoch, daß seine Christologie vom Eikon-Gedanken her konstruiert war, wie die des Origenes.[4] Daraus ergibt sich, daß der Ansatz seiner Trinitätslehre binitarisch war.

Für unsere Untersuchung ist der bedeutsamste Punkt, daß wir bei Theognost einen Ansatz zum Vater-Sohn-Schema des 4.Jhdts finden![5] Aber eine damit verbundene Abwertung

1) Photius verurteilt Theognost in diesem Punkt scharf. Ihm zufolge hat er den Sohn κτίσμα genannt und an die Spitze der Logika gesetzt. - Aber er bemühte sich, so gut er konnte, die volle Gottheit Christi auszusagen: καὶ ἐν αὐτῷ οἰκεῖν φασι τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης, (man beachte die Zitat-Änderung!) οὐχ ἑτέρου μὲν ὄντος αὐτοῦ, ἑτέρας δὲ ἐπεισιούσης ἐν αὐτῷ θεότητος, ἀλλ' αὐτῷ δὴ τούτῳ τῆς οὐσίας αὐτοῦ συμπεπληρωμένης τῆς θεότητος.

2) S. das von DIEKAMP publizierte Fragment (bequem zugänglich bei HARNACK, DG 5.A., Bd.1,S.776 A.1) - Diese ὁμοιότης wird als πλήρης und ἀκριβής präzisiert. Daß ὅμοιος hier "gleich" bedeutet, und nicht "ähnlich", zeigt der Ausdruck ὅμοιος κατὰ τὸν ἀριθμόν (Vater und Sohn sind beide εἷς).

3) Dazu s. HARNACK, DG 5.A., Bd.1, S.775 A.1 und Hypotyposen, S.86.

4) S. das DIEKAMP-Fragment und Ath. de decr. 25 (bei HARNACK, DG 5.A., Bd.1, S.775). Theognost verwendet die Begriffe εἰκών , ἐκμαγεῖον , μίμημα , ἀπαύγασμα , κάτοπτρον - man beachte die Häufung der Begriffe in dem relativ kurzen Zitat - , betont aber abschließend, daß εἰκών der Hauptbegriff sei. - In dem Fragment bei Ath. heißt es ἀπαύγασμα , ἀτμίς , ἀπόρροια (!), εἰκών .

5) Im DIEKAMP-Fragment ist "Sohn" die W e s e n s bezeichnung, λόγος und σοφία sind erläuterungsbedürftige Namen (s. HARNACK, Hypotyposen S.87f). Vgl. Photius: τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα δι' ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν. und das Fragment aus Ath. de decr.25 (οὐσίας τοῦ πατρός) εἰκόνα ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν υἱόν.

des Heiligen Geistes läßt sich in den vorhandenen Quellen nicht erkennen. Man kann Theognost also nicht unter die Vorläufer der Pneumatomachen einreihen, weil die Texte - im Gegensatz zu Pierius - keinerlei Anhaltspunkte liefern. Da jedoch seine Trinitätslehre auf dem Eikon-Gedanken und dem Vater-Sohn-Schema, und damit auf einem binitarischen Ansatz, aufbaut, muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch er die bei Origenes angelegte Linie zu einer Depotenzierung des Geistes und einer damit verbundenen Zäsur innerhalb der Trinität ausgezogen hat. Auf jeden Fall gehört er zu den Vertretern des origenistischen Binitarismus.

Über die Theologie und die dogmengeschichtliche Einordnung des P i e r i u s wissen wir zwar nichts Authentisches, aber daß er ein treuer Origenist war, dürfte feststehen.[1] Die einzige für uns interessante Nachricht, die Notiz des Photius, der anscheinend Pierius noch im Original vor sich gehabt hat, schreibt ihm "Orthodoxie" bezüglich der Christologie zu: περὶ μὲν πατρὸς καὶ υἱοῦ εὐσεβῶς πρεσβεύει. Sie läßt uns aber gerade das Gegenteil vermuten, wenn sie erwähnt, daß Pierius von zwei οὐσίαι und φύσεις geredet habe! Denn das sind mitnichten Synonyme für ὑποστάσεις, wie Photius betont: οὐσία konnte im 3.Jhdt durchaus mit ὑπόστασις synonym sein, aber φύσις ganz gewiß nicht. Demnach hat Pierius dem Sohn eine andere Natur zugesprochen und ist als "Links"-Origenist dem Dionysius des Ammonius-Briefes gleichzustellen.

Von größtem Interesse ist, daß Pierius - Photius zufolge - den Heiligen Geist gegenüber Gott und Christus strikt abgesetzt hat: περὶ μὲν τοῦ πνεύματος ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυσσεβῶς δογματίζει. ὑποβεβηκέναι γὰρ αὐτὸ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. Auch wenn es hier nicht um die Homousie, sondern um die Homotimie geht - und man dieser nicht dasselbe Gewicht beilegen darf, wie es für das 4.Jhdt gilt -, so

1) HARNACK, DG 5.A., Bd.1, S.774

kann man doch aufgrund dieser Stelle Pierius phänomenologisch als einen "Vorläufer" der Pneumatomachen bezeichnen. Denn d a s Kennzeichen der "Pneumatomachie" ist der binitarische Ansatz, der zu einer Depotenzierung des Geistes führt. Genaueres über seine Pneumatologie erfahren wir nicht. Es ist aber wichtig, daß seine Trinitätslehre auch hinsichtlich der 2.Person nicht "orthodox" war. Wichtig ist ferner, daß von Pierius über seinen Schüler Pamphilus[1] eine Brücke zu Eusebius von Cäsarea, d e m "Vorläufer" der Pneumatomachen, geschlagen werden kann.

Wenn P a m p h i l u s' Schüler Eusebius und sein Lehrer Pierius Ansätze zum "pneumatomachischen" Denken zeigen, dann kann es nicht abwegig sein, auch für ihn eine gleichartige Auffassung zu postulieren. Alle drei sind ja "Links"-Origenisten, keine eigenständigen Dogmatiker und haben ihre Grundposition wohl je aus der Hand ihres Lehrers empfangen.

Aber nicht nur diese allgemeine Erwägung legt nahe, daß Pamphilus kontinuierlich zwischen Pierius und Eusebius steht, sondern auch eine konkrete. Hieronymus behauptet, im 1.Buch der "Apologie für Origenes" unter anderen häretischen Ansichten gelesen zu haben: spiritum sanctum non de eadem patris filiique substantia (sc. esse).[2] Es ergeben sich jedoch Bedenken, ob das authentisch ist: Hat Pamphilus von e i n e r gemeinsamen οὐσία Christi und Gottes gesprochen? Macht ihn nicht vielmehr Hieronymus erst zu einem "Pneumatomachen" durch die Anwendung der präzisen Begrifflichkeit seiner Zeit? Doch braucht aus jenem Bedenken nicht diese Konsequenz gezogen zu werden:

1) Daß Pamphilus Schüler des Pierius war, bezeugt ebenfalls Photius (cod. 118f).

2) Apol. adv.Ruf. II,15; ML 23, 437B. - Wenn Hieronymus diese Ansicht auf E u s e b i u s als den Verfasser der "Apologie" zurückführt, so ist das kein ernsthaftes Bedenken für uns. Denn es geht ihm gegen Rufin ja um die - zweifellos falsche - Behauptung, nicht der edle Märtyrer habe die dogmatische anrüchige "Apologie" verfaßt, sondern dessen zwielichtiger Schüler (s. dazu BARDENHEWER Bd.2, S.289f).

Pamphilus kann in weniger präzisen Begriffen ausgedrückt haben, daß die οὐσίαι von Vater und Sohn gleich seien und daß das für den Geist nicht gelte, daß er - gut origenistisch - ein Geschöpf sei. Die Tatsache, daß in der "Apologie" der Geist abgewertet wurde, wird Hieronymus doch nicht aus der Luft gegriffen haben!

Wir können seine Behauptung nicht mehr an dem von Rufin übersetzten Text verifizieren. Aber auch anderweitige Bemerkungen aus seiner Feder stützen die Vermutung, daß Pamphilus über den Heiligen Geist in einer für ihn häretischen Weise gelehrt hat. Er wirft Rufin durchgängig vor, den Text der "Apologie" verfälscht zu haben,[1] und das ist angesichts der Art, wie dieser Origenes übersetzt hat, durchaus glaubhaft. Die Korrekturen bzw. Streichungen haben sich vor allem auf die Trinitätstheologie bezogen, wo im Original laut Hieronymus "offene Blasphemien" standen.[2]

Zusammenfassend kann man sagen, daß Pamphilus sich aufgrund der allgemeinen Erwägungen und jener einen zitierten Stelle mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Reihe einordnen läßt, die von Origenes über Pierius und Eusebius schließlich zu den Pneumatomachen führt.

1) Das behauptet er aufgrund seiner Einsichtnahme in das Cäsareenser griechische Original (Apol.adv.Ruf. III,12; 465D). Da außer dem 1.Buch der "Apologie" von Pamphilus nichts erhalten ist und dieses in trinitätstheologischer Hinsicht verdächtig ist, können wir für unsere Frage keinen Originaltext heranziehen, der uns sicheren Aufschluß gäbe.

2) Apol. adv.Ruf. II,23; 446C: Immutatis dumtaxat sensibus, de filio et spiritu sancto, qui apertam blasphemiam praeferebant. - III,12; 465D: eum librum ... quem tu ... edidisti de filio et spiritu sancto in bonam partem plerisque blasphemiis commutatis.
In der Tat finden sich im heutigen Text der "Apologie" keine anstößigen Stellen (mehr)!

3.) Eusebius von Cäsarea

Auf die Bedeutung des Eusebius von Cäsarea für die Entwicklung des Pneumatomachentums hat zum ersten Male G. KRETSCHMAR aufmerksam gemacht.[1] Er stellte als den beiderseitigen Berührungspunkt den binitarischen Ansatz und das damit gegebene untrinitarische Denken heraus.

Daß Eusebius gerade damit gegenüber seiner Zeit und der Zeit vor ihm nicht isoliert dasteht, soll unsere Untersuchung zeigen.[2] Für die Darstellung seiner Trinitätslehre und Pneumatologie wird vor allem die Schrift "De ecclesiastica theologia" herangezogen; nicht nur, weil sie den eingehendsten Beitrag Eusebs zu diesem Thema darstellt, sondern auch weil sie als eine für die ganze Mittelpartei der Zeit zwischen 325 und 35o repräsentative Schrift zu gelten hat.[3]

Der Heilige Geist hat innerhalb der Theologie Eusebs schlechterdings keinen Platz. Eine als Logos-Theologie

1) Studien, S.2-9. - "Euseb von Cäsarea ist aber nun in vieler Hinsicht ein Vorläufer der sogenannten Makedonianer oder Pneumatomachen." (S.9)
Die Feststellung SWETEs (S.198), Eusebius wäre nie Pneumatomache geworden, weil er den Geist nicht als κτίσμα bezeichnet hätte, kann nur auf oberflächlicher Kenntnis sowohl der Pneumatomachen als auch Eusebs beruhen.

2) Diese Kontinuität wird von GREEN angedeutet (zitiert bei D.S. WALLACE-HADRILL, Eusebius of Caesarea, London 196o, S.125): "A debased and misunderstood Origenism of a strongly binitarian character became for nearly a century the orthodoxy of Greek Christianity."

3) "Contra Marcellum" und "De ecclesiastica theologia" wurden auf Veranlassung der Mittelpartei-Synode, die Marcell absetzte, verfaßt, tragen demnach "offiziösen" Charakter. - Auf die strittige Frage der Datierung der Synode braucht hier nicht eingegangen zu werden.

konzipierte apologetische Theologie - eine Synthese von Glauben und Denken also - , die wesentlich eine Verbindung von Kosmologie und Offenbarungstheologie, und insofern auch Soteriologie ist, kann sich ohne den Heiligen Geist rein und völlig darstellen. Anders eine "nach innen" gerichtete Theologie, die ihren Schwerpunkt in der Soteriologie im herkömmlichen Sinne, also im Leben des Christen, hat.[1]

So erklärt sich das Fehlen einer eigentlichen Pneumatologie bei Eusebius.[2] Aber nicht nur vom binitarischen Ansatz seiner gesamten Theologie, sondern auch speziell von der binitarischen Struktur seiner Trinitätslehre her kommt es zur Abwertung des Geistes. Und letztere ist der eigentliche Grund für seine "Pneumatomachie", nicht eine entsprechende Anschauung vom Wesen des Geistes - die er gar nicht hat, weil der Geist für ihn nur ein Element der Tradition, aber keine festumrissene Wirklichkeit ist.

---

1) Daß Eusebius - theologisch geurteilt - "Apologet" ("nach außen" gerichteter Theologe) ist, hat HANS-G. OPITZ, Eusebius von Cäsarea als Theologe, ZNW 34, 1935, S.1-19 betont und HENDRIK BERKHOF, Die Theologie des Eusebius von Cäsarea, Amsterdam 1939, näher ausgeführt. BERKHOFs Werk leidet darunter, daß der Autor seine Antipathien gegen das theologische Programm Eusebs nicht verbergen kann und ihn deswegen als Christen und Theologen nicht ernst nimmt (vgl. z.B. S.39f. S.62ff). Anders dagegen OPITZ und WALLACE-HADRILL. - Man kann doch nicht alles an der soteriologischen Elle späterer Zeiten messen, zumal Eusebs Theologie nicht "nur Kosmologie" ist (und man das schon nicht abwerten sollte!), sondern eben deswegen Offenbarungstheologie und eben deswegen Soteriologie ist! Auch Euseb geht es um das Heil der Welt, zu dem diese nicht von sich aus gelangen kann.

2) Bis auf die "Ecclesiastica Theologia" wird in keiner Schrift Näheres über den Heiligen Geist gesagt (BERKHOF, S.87). Daß Eusebius dort den Geist zum Thema macht, ergibt sich aus der Polemik gegen Marcell. Sonst aber bleiben die Aussagen über den Geist biblizistische Reminiszenzen. Das Werk des Geistes hat bei ihm keine Gegenwartsbedeutung, nur historische: für die Propheten und Apostel (z. B. Eccl.Th. III,5). Die Aussage, daß der Geist heilige und nur in den Heiligen sei (III,6;p.163,3off), ist als origenistische Reminiszenz ohne tiefere Bedeutung. Die Behauptung BERKHOFS (S.87), für Euseb sei wie für Origenes "die Geistlehre ein Analogon zur Logoslehre", trifft für beide nicht zu.

Weil er seine Trinitätslehre, die allgemein auf der platonischen Zweiheit eines transzendenten Vater-Gottes und eines Mittler-Gottes basiert,[1] speziell vom Bild-Gedanken bzw. vom Vater-Sohn-Schema aus konstruiert, kann der Heilige Geist unmöglich als Gott gedacht werden. Er ist daher Geschöpf, weil er nicht wie der Sohn aus dem Vater hervorgegangen ist, sondern wie alles vom Sohn erschaffen ist.[2] Exegetisch stützt er sich - was man in Anbetracht seines starken Biblizismus[3] nicht ernst genug nehmen kann - auf Joh 1,3 und Kol 1,16.

Das Problem, warum der Geist dann nach christlicher Tradition zur Trinität gehöre, hat Eusebius nicht beunruhigt. Er hat keine Begründung gesucht, sondern thetisch behauptet: Weil er an Herrlichkeit alle Wesen übertrifft, darum ist er in die Trinität aufgenommen worden, wie Mt 28,19 zeigt (συμπαρείληπται, Eccl.Th.III,5,21;p.163,19). Wenn man die Begründung umdreht, kommt man der Sache aber näher! Aus reiner Traditionsgebundenheit hat er von einer "Trinität" reden müssen.[4] Begründen konnte er das nicht.

---

1) S. dazu BERKHOF S.65ff und KRETSCHMAR S.8 - Zum Mittelplatonismus Eusebs s. WALLACE-HADRILL, S.128. 148ff

2) Eccl.Th. III,6,1-3;p.164,2ff: ὁ δὲ υἱὸς μόνος πατρικῇ - θεότητι τετιμημένος ποιητικὸς ἂν εἴη καὶ δημιουργικὸς τῆς τῶν γενητῶν - ἁπάντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων καὶ δὴ καὶ αὐτῆς τῆς τοῦ παρακλήτου πνεύματος ὑπάρξεως (Berufung auf Joh 1,3 und Kol 1,16)... - τὸ δὲ παράκλητον πνεῦμα οὔτε θεὸς οὔτε υἱός· ἐπεὶ μὴ ἐκ τοῦ πατρὸς - ὁμοίως τῷ υἱῷ καὶ αὐτὸ τὴν γένεσιν εἴληφεν, ἓν δέ τι τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων τυγχάνει. Und das Ganze wird feierlich als das Geheimnis, das der Kirche durch die Bibel anvertraut ist, bezeichnet! (Vgl. die Deduktion in Praep.ev. VII,15)

3) S. dazu BERKHOF S.88.98.136.145 - Die "Ecclesiastica Theologia" besteht im wesentlichen aus dem Zitieren und Kommentieren von Bibelstellen. In der Pneumatologie wird das besonders deutlich.

4) Vgl. BERKHOF S.9o. - An vielen Stellen nennt Euseb einfach die Trinität nur: Eccl.Th. I;p.6o,14; II,22;p.133,2; III,5;p.162,31. p.163,18. - c.Marc.I,1,1o+12;p.3,1o.25.- Aber er hat auch Ansätze zu trinitarischem Reden. So z.B., Wenn er Eccl.Th.III,5,22;p.163,23; 6,1;p.163,3of von den Charismen und der Einwohnung des Geistes in trinitarischer Aufteilung redet.(Vgl. 5,19;p.163,3ff; 4,7;p.159,16) Das ergibt sich zwar nur aus dem Kampf mit Marcell, zeigt jedoch, daß er kein Anti-Trinitarier war.

Hier ist ein Problem, das später für die Pneumatomachen wichtig wurde, noch nicht gesehen worden, obwohl es auch später nicht viel anders gelöst wurde.

Auch die Frage, wie der Heilige Geist gegenüber den Engeln abzugrenzen sei, hat Eusebius nicht weiter berührt. Einmal grenzt er ihn ab durch die Hervorhebung, daß er - wie Vater und Sohn - παράκλητος sei, was für die ἀγγελικαὶ δυνάμεις, die ebenfalls πνεύματα seien, nicht zutreffe (Eccl.Th.III,5,21;p.163,12ff). Aber andererseits kann er ihn auch ganz bewußt auf dieselbe Ebene mit den Engeln stellen, wenn er die Tatsache, daß der Geist ewig beim Throne Gottes steht, durch den Hinweis relativiert, dies treffe auch für die μύριαι μυριάδες zu (Eccl.Th.III,4,7; p.159,15ff). Und die ἐκπόρευσις des Geistes aus Gott relativiert er durch die Bemerkung, daß auch der Teufel von Gott ausgehe. Bei diesen Punkten mußten die klärenden Überlegungen der Pneumatomachen ansetzen. Denn für sie war das Phänomen der Trinität in viel stärkerem Maße problematisch.[1]

1) Für das eminent untrinitarische Denken Eusebs seien noch die bekannten Beispiele erwähnt: 1. Die triadische Zusammenstellung des Bekenntnisses der Kirche zu Gott, Kyrios, Menschensohn (Eccl.Th. I,6,1;p.65,3ff). - 2. Die Paraphrase des Symbols ohne Nennung des Geistes (I,8,2; p.66,14ff). - 3. Das Reden von zwei οὐσίαι gegenüber Ossius von Corduba (s. dazu BERKHOF S.176 und KRETSCHMAR S.2f). - 4. Auch die vielbehandelte Frage der eusebianischen Zitierung von Mt 28,19 dürfte hierher gehören: Der Grund dafür, warum in den vornizänischen Schriften durchgängig - aber auch später noch - der Taufbefehl ohne die Nennung der Trinität zitiert wird (stattdessen häufig, aber nicht regelmäßig, unter Hinzufügung von ἐν ὀνόματί μου), dürfte weder ein besonderer Cäsareenser Bibeltext (so F.C.CONYBEAR, The Eusebian form of the text Mt 28,19, ZNW 2, 19o1, S.275-88) noch Arkan-Disziplin sein (so E.RIGGENBACH, Der trinitarische Taufbefehl, BFchrTh 7,1, Gütersloh 19o3, S.29f), sondern sein Binitarismus.
Daß er den trinitarischen Text von Mt 28,19 und eine entsprechende Taufformel kannte, steht fest. Die Bevorzugung von ἐν ὀνόματί μου o.ä. deutet darauf hin, daß seine Tauftheologie an der urchristlichen Taufe εἰς Χριστόν orientiert war. Das kam seinem untrinitarischen Denken entgegen, doch hat er es nicht systematisiert.

Fassen wir zusammen, was an Eusebs Geistlehre im Blick auf die Pneumatomachen wichtig ist:
Im Gefolge einer bei Origenes angelegten und von einer bestimmten Gruppe von Origenisten durchgeführten binitarischen Denkweise hat er den Geist als Geschöpf angesehen. Das ist ein wichtiges Kennzeichen für viele der späteren Pneumatomachen. Die Depotenzierung gegenüber Christus wird ausgeführt und exegetisch begründet durch Joh 1,3 (diese Stelle ist ein pneumatomachischer locus classicus), Kol 1,16 und Joh 16,14. Bibelstellen, die die Gottheit des Geistes nahelegen könnten und im antipneumatomachischen Kampf später eine Rolle spielten (Joh 4,24; 2.Kor 3,17) werden so gedeutet, wie es später für die Pneumatomachen wichtig ist (Eccl.Th.III,5,19f;p.163,7ff). Die rein traditionalistische Begründung der Zugehörigkeit des Geistes zur Trinität und der ausgeprägte, aber flache Biblizismus sind ebenfalls typisch für die Pneumatomachen.

Als Träger des binitarischen Ansatzes finden wir nicht mehr nur den Eikon-Gedanken, sondern in zunehmend stärkerem Maße das für alle Nicht-Arianer grundlegende Vater-Sohn-Schema (besonders in "De Ecclesiastica Theologia"). Hier wird es wichtig, weil so die präexistent-ewige[1] Zweiheit in Gott gegen Marcell einfach demonstriert werden kann. Ja, in Antithese gegen dessen Logos-Theologie geht Eusebius sogar so weit, den Logos-Begriff erheblich abzuwerten.[2] Er ist für ihn zur Klärung der innertrinitarischen Relation unbrauchbar geworden und steht hinter dem Sohnes-Begriff ganz zurück. Dieser ist der entscheidende Begriff (Eccl.Th. II,1o,1;p.11o,14ff; II,24,3;p.135, 17ff).

Das Vater-Sohn-Schema, dessen Ansätze sich bei Origenes

1) Ob Euseb die absolute Ewigkeit des Sohnes oder nur eine relative gelehrt hat, ist strittig. Beides findet sich in den Texten (BERKHOF S.71ff), und Euseb widerspricht sich hier selber.

2) Vgl. den ausführlichen Nachweis Eccl.Th. I,2o;p.8off und die Betonung, daß Christus selber sich nie λόγος, wohl aber υἱός nannte.

und Theognost finden, sichert somit das Herzstück der eusebianischen Theologie: den binitarischen Monotheismus. Dieser macht für ihn - im Gegensatz zum bloßen jüdischen Monotheismus und heidnischen Polytheismus - das Wesen des Christentums aus, wie er Eccl.Th.I,2 ausdrücklich erklärt.[1] Und er ist ihm ein echter Monotheismus, weil der Sohn eng mit dem Vater zusammengehört, wie es der Begriff "Vater" schon zeigt (I,4;p.64,15ff), und ihm als der Quelle seines Seins doch untergeordnet ist, sodaß es keine zwei ἀρχαί gibt.[2] Die Tatsache, daß es in Gott "Vater" und "Sohn" gibt, ist ihm das von Ewigkeit her verborgene, aber der Kirche offenbarte Mysterium von Kol 1, 26f.(I,2o,93-96;p.97,18ff) Verwegene spekulative Fragen über die Näherbestimmung dieses Verhältnisses schneidet Eusebius - ähnlich wie später die Jungnizäner - mit dem Hinweis auf den Geheimnischarakter dieser Zeugung ab (I, 12,1;p.7o,26ff). Sein theologischer Eros lag eben nicht auf diesem Gebiet.

Die Grundhaltung, daß christliche Theologie wesensmäßig binitarischer Monotheismus ist und alle anderen trinitätstheologischen Entwürfe daran gemessen werden müssen, hat sich von Eusebius bis auf die Pneumatomachen vererbt. Weil sie gegen ein drittes göttliches Prinzip kämpfen mußten, wurde für sie das Vater-Sohn-Schema zum beherrschenden Theologumenon.

Nachdem die Gemeinsamkeiten mit den Pneumatomachen aufgezeigt worden sind, muß zum Schluß der wesentliche Unterschied betont werden: Eusebius hat seinen Binitarismus und seine Abwertung des Geistes nicht auf einem entsprechenden Verständnis von dessen Wesen aufgebaut. Insofern ist er - auch phänomenologisch gesehen - noch kein Pneumatomache.

---

1) Es geht ihm also gegen Marcell um das Wesen des Christentums und nicht nur um die "Vernünftigkeit der Theologie" (gegen BERKHOF S.63)!

2) Dieses grundlegende Schema findet sich in Eccl.Th. I,2; p.63,16f; II,7,4;p.1o4,19f; I,4;p.64,15; I,1o,3;p.68,39f; I,11,5;p.7o,21f; I,12,7;p.72,6ff.

II. DIE ORIENTALISCHE NORMALTHEOLOGIE IN DER ZEIT 34o- 55

Die Verbindung von Eusebius zu den Pneumatomachen führt über die sog. Mittelpartei, an deren Beginn er steht. Direkte "pneumatomachische" Vorläufer lassen sich hier nicht nachweisen. Aber man kann trotz der spärlich erhaltenen Quellen recht breit belegen, daß das Pneumatomachentum nicht ein abseitiges Gewächs der östlichen Theologie war, sondern in der Normaltheologie der Generation zuvor seinen unmittelbaren Wurzelboden hatte. Für die Dogmengeschichte dürfte es nicht weniger ergiebig sein, das theologische "Milieu" zu kennzeichnen, aus dem bestimmte Lösungen erwachsen, als scheinbar genaue Ableitungen und Entwicklungsreihen zu konstruieren.

Die Mittelpartei wurde von denjenigen Theologen gebildet, die - theologisch weder Nizäner noch Arianer - die östlichen Synoden bis 358/59 beherrschten. Eine Partei im eigentlichen Sinn war sie nicht. Sie stellte die weitgehend unartikulierte orientalische "Normalorthodoxie" dar und fühlte sich vor allem als solche. Was sie zusammenhielt, war die allgemein formulierte trinitätstheologische Lösung der Tradition sowie eine Aversion gegen die Extremisten Arius und Athanasius. So war sie eher ein kirchenpolitisches Gebilde, und es konnten sich in ihr verschiedene theologische Ansätze verbergen. Als diese in der Zeit zwischen 35o und 36o hervortraten, war es aus mit der Mittelpartei. Als Beispiele für diese beieinander stehenden Verschiedenheiten seien nur drei Namen genannt, von denen uns theologische Äußerungen erhalten sind: der Krypto-Arianer Eusebius von Nikomedien auf der einen Seite, Titus von Bostra auf der anderen, Eusebius von Emesa in der Mitte.

Während die Mittelpartei als kirchengeschichtliche Größe gut faßbar ist, ist die theologische Abgrenzung schwierig,

weil wir zu wenig Material besitzen. So sollen als Maßstab für die Rekonstruktion Grundgedanken dienen, die wir bei fast allen typischen Vertretern der Mittelpartei finden und die daher als charakteristisch zu gelten haben: Traditionalismus, Biblizismus, monotheistischer Eifer und binitarischer Ansatz der Trinitätstheologie mit Hilfe des Vater-Sohn-Schemas.

Ein Wort noch zur Auswertung des Quellenmaterials: Es werden nur solche Theologen der Mittelpartei vorgeführt, deren literarischer Nachlaß Anhaltspunkte für unser Thema bietet. So entfallen z.B. leider die für die Vorgeschichte der Pneumatomachen wichtigen Acacius von Cäsarea,[1] Basilius von Ankyra, Silvanus von Tarsus und Theodor von Heraklea. Ferner werden die Arianer - in dem S. 14 definierten Sinne - nicht explizit angeführt. Demnach bleiben als Quellen neben den mehr oder weniger anonymen Dokumenten (den Bekenntnissen, dem Euchologium des Serapion, Ps.-Ignatius, den Apostolischen Konstitutionen) nur die Schriften des Eusebius von Emesa.

1.) Die Bekenntnisse der Mittelpartei von 341 bis 359

Wenn man die Bekenntnisse von der großen Synode in Antiochia (341) bis zu den Reichssynoden von Seleukia und Konstantinopel (359) im Blick auf die pneumatomachische Frage untersucht, steht man vor der Schwierigkeit, daß 1. deren Aussagen über den Heiligen Geist sehr knapp und typenhaft-schematisch sind; daß 2. das eigentlich pneumatomachische Anliegen sich wohl kaum in einer B e k e n n t n i s-

1) Er war "Musterschüler" des Eusebius von Cäsarea. Aus Epiph. h. 72,6-1o wird sein binitarischer Ansatz deutlich. Nach JOSEPH LEBON, La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme, RHE 2o, 1924, S.383 A.2 lehrte er die Geschöpflichkeit des Geistes; doch bleibt diese Behauptung ohne Begründung.

formel ausdrücken läßt; daß 3. jedem Symbol von vornherein ein t r i n i tarisches Gerüst vorgegeben ist. Aus der Zeit des eigentlichen pneumatomachischen Kampfes haben wir kein Bekenntnis, die symbol-schaffende Periode des trinitarischen Streites reicht nur bis etwa 36o.

Die für die Mittelpartei typischen Bekenntnisse zeigen zwar keine "pneumatomachischen" Elemente, machen aber doch deutlich, daß aus dieser Richtung pneumatomachisches Denken kommen konnte.

Gegenüber allen anderen vergleichbaren Symbolen fällt zunächst die Ausgestaltung des 3. Artikels auf,[1] wenn man die Konzentration der theologischen Diskussion auf den 2. Artikel beachtet. Daß das einem erwachenden Interesse am Werk des Heiligen Geistes in diesen Kreisen, also einer unmittelbaren Glaubenserfahrung zu verdanken sei, kann man angesichts der zum Teil dürftigen und schematischen Aussagen nicht behaupten. So bleibt - abgesehen von der "Symbol-Freudigkeit" dieser Kreise - als die beste Erklärung ein zweifacher Grund: 1. Das Interesse an der Distinktion der trinitarischen Personen, das diese Partei auszeichnet, verbunden mit ihrem Biblizismus: Da die Personen des 1. und 2. Artikels näher charakterisiert waren, drängte die kurze Aussage über den Geist förmlich nach einer Auffüllung. - 2. Aus ihrer besonders gegen den "Sabellianismus" gerichteten Haltung ergab sich die Notwendigkeit festzustellen, daß der Geist eine eigene Hypostase sei.[2] Das wurde dadurch geleistet, daß man die biblischen Aussagen, die ihn von Christus deutlich unterschieden, einfach zusammenstellte.

Was hier n i c h t gesagt wird, ist zunächst bedeutungsvoller als das Gesagte. Es hätte sich - in Analogie zum

1) SWETE, S.166ff.- Vgl. Ps.-Ignatius (S.168) Ausnahmen unter den anderen Symbolen sind dasjenige von Jerusalem und das des Gregorius Thaumaturgos (falls es echt ist).

2) Sehr deutlich wird das in dem homöusianischen Dokument von 359 (bei Epiph. h. 73,16,1ff).

2. Artikel - eine Aussage über das Gott-Sein des Geistes, die Art seiner Entstehung und seines Verhältnisses zu Gott nahegelegt. Daß darüber nichts gesagt wird, zeigt die Unsicherheit in dieser Frage und läßt vielleicht den Schluß zu, daß man den Geist eben nicht für "Gott", nicht für "aus Gott entstanden" und nicht für auf derselben Ebene wie Christus stehend hielt. Daß man aber trotz dieser Unsicherheit die Frage überhaupt anpackte, deutet darauf hin, daß die Mittelpartei es war, durch die das Problem des Heiligen Geistes im Zusammenhang der trinitätstheologischen Diskussion erstmalig ins Bewußtsein kam.

Das muß als wichtiges Ergebnis festgehalten werden, ist aber sogleich einzuschränken: Ein eigentliches theologisches Problem wurde es noch nicht. Weniger deswegen, weil die Diskussion zu jener Zeit auf den 2. Artikel beschränkt war, sondern wohl deswegen, weil diese Theologen das trinitarische Problem auf binitarischem Denkwege lösten. Die Geist-Frage wäre für sie wohl durch die Auskunft, daß er eine dritte Hypostase sei, und durch biblizistische Wendungen für immer gelöst gewesen. Der Anstoß zur theologischen Verarbeitung kam - wie bei der christologischen Frage - von außen.

Daß aus dieser Richtung pneumatomachisches Denken erwachsen konnte, zeigt sich weniger an einem einzelnen Bekenntnis als an der Gesamtheit der Aussagen.

Die biblizistische Beschränkung ist später kennzeichnend für die Pneumatomachen. Desgleichen die binitarische Denkweise, wie sie in der Formula Makrostichos von 345 zum Vorschein kommt. Hier heißt es zwar im letzten Anathem ausdrücklich: πιστεύοντες οὖν εἰς τὴν παντέλειον τριάδα ,[1] aber bei der anschließenden Ausführung beschränkt man sich auf: -καὶ θεὸν μὲν τὸν πατέρα λέγοντες, θεὸν δὲ καὶ υἱόν, οὐ δύο θεούς, ἀλλ' ἓν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἀξίωμα - der Geist gehört nicht dazu! Er wird nachträglich und in echt binitarischer Weise angehängt: τοῦ υἱοῦ βασιλεύοντος τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων καὶ τὴν τοῦ

1) HAHN § 158, S.195

-ἁγίου πνεύματος χάριν ἀφθόνως τοῖς ἁγίοις δωρουμένου πατρικῷ βουλήματι. Solchen Binitarismus finden wir in keiner der anderen Formeln. Aber in den Formeln von 359 (Sirmium, Seleukia, Nike, Konstantinopel) ist der 3. Artikel sachlich dem 2. Artikel eingegliedert, weil das grammatische Subjekt seiner Aussagen Christus ist. Und das kann man als einen Hinweis auf binitarisches Denken werten.

In der 2. sirmischen Formel von 357 heißt es: Paracletus autem spiritus per filium est.[1] Das wird eine Verkürzung der Aussage, daß der Geist durch den Sohn entstanden ist, sein und folglich ein weiterer Gedanke (als Exegese von Joh 1,3?), der für die Pneumatomachen bedeutsam wurde.

Im I. Teil wurde immer wieder die Vorstellung, daß der Heilige Geist "Diener" sei, herausgestellt. Sie klingt an im Bekenntnis der Acacianer von Seleukia:[2] δι' οὗ (sc. τοῦ πνεύματος) ἁγιάζει (sc. Christus); und in der 4. antiochenischen Formel: δι' οὗ καὶ ἁγιασθήσονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτὸν (sc. τὸν υἱόν) πεπιστευκότων ψυχαί .[3] Da diese Formel in den späteren Bekenntnis-Äußerungen der Mittelpartei - 343 in Serdika-Philippopel, 345 in der Makrostichos, 351 in Sirmium - einfach wieder vorgelegt wurde,[4] war auch jene Aussage über den Geist zehn Jahre lang maßgeblich.

Wie die Pneumatomachen, so betont auch die 4. sirmische Formel von 359 die Aussage von Joh 16,14, den locus classicus der Abhängigkeit des Geistes von Christus. Keine andere Formel sonst zitiert diese Stelle.

Im übrigen aber verläuft die Ausgestaltung des 3.Artikels nach einem Schema von aneinandergereihten Bibel-Reminis-

1) HAHN § 161, S. 2o1

2) HAHN § 165, S. 2o7

3) HAHN § 156, S. 188

4) Aus diesem Grunde - und weil sie auch für die drei Formeln des Jahres 359 die Vorlage bildet - könnte man sie für das authentische Symbol der Synode von 341 halten. (Doch s. S.158ff)

zenzen bzw. - sprüchen: Betonte Gleichsetzung von πνεῦμα ἅγιον mit παράκλητος ; den Aposteln von Christus verheißen und geschickt; sein Werk - bzw. Christi Werk durch ihn! - ist διδάξαι καὶ ὑπομνῆσαι (nach Joh) und - aber nicht in allen Formeln - ἁγιάζειν . Dazu tritt dann des öfteren noch der Hinweis auf die Schrift. Der Bezug auf die in der Bibel geschilderte Sendung des Geistes durch Christus fehlt in keinem dieser Bekenntnisse, ja ist ihr wesentlicher Inhalt - eben weil es um die hypostatische Abgrenzung und die Depotenzierung gegenüber Christus geht![1] Von einer Geist-Theologie kann in diesen Bekenntnissen demnach keine Rede sein.

EXKURS: Die 2. antiochenische Formel von 341

Wegen der Bedeutung für die homöusianische und die pneumatomachische Partei soll die 2. antiochenische Formel gesondert behandelt werden, zumal sie vor Probleme stellt, die auch heute noch nicht gelöst sein dürften.[2]

Dieses von der Mittelpartei 341 auf der großen Enkänien-Synode, die zweifellos ein Gegenstück zu Nicäa sein sollte, aufgestellte Bekenntnis hat in der Geschichte der Mittelpartei (bis 358) keine Rolle gespielt - offenbar, weil sie ihr nicht so gut ins Konzept paßte wie ein allgemeiner formuliertes Symbol (die 4. antiochenische Formel beispielsweise). Aber in der homöusianischen Partei hat diese Formel von Anfang an eine zentrale Stellung gehabt: Anstelle des Nizänums galt sie als das maßgebliche Bekennt-

---

1) Als Gabe taucht der Geist außer in der 2. antiochenischen Formel in keinem der offiziellen Bekenntnisse auf. Wohl aber im Bekenntnis des Germinius von Sirmium: spiritus sanctus, id est paraclitus, qui nobis a deo patre datus est (HAHN § 192, S.262). - Vom "Ausgießen" des Geistes - wobei er als Kraft gedacht wird - ist nur in der 3. antiochenischen Formel, ebenfalls einem Privat-Bekenntnis, die Rede.

2) Das gilt trotz der Untersuchungen G.BARDYs (Lucien.. S.95-132) und F.LOOFS' (Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers, SBA 1915, S.576-6o3).

nis der Väter. Schon das Schreiben der Synode von Ankyra (358) berief sich darauf.[1] Auf der orientalischen Reichssynode in Seleukia zogen sich die homöusianischen Vertreter auf dieses Bekenntnis als eine ausreichende Deklaration zurück und kanonisierten es neben dem Nizänum.[2]
In der weiteren Geschichte der Homöusianer nach 363 spaltete sich die Entwicklung: Der eine Teil rezipierte das Nizänum ausschließlich, der andere lehnte es ab: So zuerst auf der Synode von Lampsakus (364 oder 365),[3] wo vom Nizänum nicht die Rede war und die antiochenische Formel als Ausdruck für das ὅμοιος κατ' οὐσίαν galt; noch deutlicher auf der Synode in Antiochia/ Karien (367), wo unter Bezug auf diese Formel das ὁμοούσιος - und mit ihm das Nizänum - abgelehnt wurde. Beachtenswert ist die Begründung für das Festhalten an diesem Bekenntnis: ὡς καὶ Λουκιανοῦ τοῦ μάρτυρος οὖσαν .[4]

Die einzige weitere Nachricht über das Verhältnis der homöusianisch-pneumatomachischen Partei zu dieser Formel ist die Aussage des Pneumatomachen im Dial.III de trin.: ἡμεῖς οὕτως πιστεύομεν ὡς ὁ μακάριος Λουκιανός (MG 28, 12o4 A-C) - unter Verwerfung des Nizänums (s.S.123). Man wird von hier aus zu den Synoden der sechziger Jahre eine durchgehende Linie ziehen können: Diejenigen Homöusianer, die sich um die 2. antiochenische Formel sammelten, dürften sicher die späteren Pneumatomachen gewesen sein.

Damit hatten die Pneumatomachen - ob alle, muß dahingestellt bleiben - ein dem Nizänum ebenbürtiges Symbol: Auch auf einer großen Synode im Beisein des Kaisers beschlossen, war es seit Generationen als authentischer Ausdruck des Glaubens bekräftigt und - als Lukian-Bekenntnis - sogar noch älter.

---

1) Epiph. h. 73,2,2;p.269,7; 2,1o;p.27o,16

2) Soz. VI,22,6.9;p.172,3of. 173,13ff

3) Zum Datum s. HENRY M. GWATKIN, Studies of Arianism, 2.A., Cambridge 19oo, S.274ff.

4) Soz. VI,12,4;p.256,6ff

Ein viel verhandeltes Problem ist die angebliche Herkunft der 2. antiochenischen Formel von Lukian dem Märtyrer, die im Gefolge von LOOFS und BARDY neuerdings wohl allgemein angenommen wird. Da die äußere Bezeugung dafür nicht ausreicht,[1] muß die Entscheidung bei der inneren Bezeugung fallen. Und hier gilt, daß die Herkunft von Lukian durch nichts schlüssig bewiesen werden kann. BARDYs Beweis-Versuch überzeugt trotz der Materialfülle nicht recht und stützt eher das Gegenteil.[2]

Solange wir über Lukians Trinitätstheologie nichts Au-

---

1) Es gibt nur relativ späte Zeugnisse dafür: 1. Die Bemerkung des Sozomenus (III,5,9;p.1o6,3o), die Synodalen von 341 hätten das behauptet; 2. die Feststellung der Synode von Antiochia/Karien; 3. eine Notiz in der Artemii Passio (bei Philost. ed.BIDEZ p.11o,5ff) über die Synode von Lampsakus; 4. die erwähnte Stelle im Dial.III. - LOOFS stützt sich i.W. nur darauf, daß nichts g e g e n die Herkunft von Lukian spreche.

2) Die zwei Übereinstimmungen zwischen Eusebs Brief an seine Gemeinde und der Formel (S.123) sind so allgemein, daß man mit ihnen keine Kenntnis begründen kann. - Dasselbe gilt für den Brief des Arius an Konstantin (S.125). Dagegen wiegt es schwer, daß Arius sonst keinerlei Berührungen mit der Lukian-Formel aufweist, wohl aber der Vertreter der Mittelpartei Eusebius von Cäsarea!
Die auffällige Übereinstimmung zwischen der Formel und einigen Fragmenten des Asterius (S.125ff) wären der einzige Beweis - aber Asterius ist ein ähnlich rätselhafter Fall wie Lukian! Die Aussagen seines "Syntagmation"(nach BARDY S.322 vor 325 verfaßt) sind stramm "arianisch" - vgl. die nächste Anm. - und widersprechen deutlich den Aussagen seiner durch Marcell überlieferten Schrift (bzw. seines Briefes, s. BARDY S.336f), die gut origenistisch sind. Hat er nach 325 einen theologischen Stellungswechsel vorgenommen? Anders sind die Widersprüche kaum erklärbar. Dann sind aber auch die Übereinstimmungen mit der Lukian-Formel kein Beweis mehr f ü r , sondern eher g e g e n deren Herkunft von Lukian.

Das Argument (S.127ff), das Lukian-Bekenntnis müsse v o r dem arianischen Streit verfaßt sein, läßt sich mit den angeführten Belegen wohl kaum stützen: Diese beweisen eher die Herkunft aus der - die Tradition zusammenfassenden - Mittelpartei.
Auch das letzte Argument (S.13of), daß die betonte Anlehnung an die Schrift auf den prononcierten Exegeten Lukian weise, trägt angesichts der Tatsache, daß gerade die Symbole der Mittelpartei durch einen breiten Biblizismus gekennzeichnet sind, nicht.

thentisches wissen, muß als einziger praktikabler Maßstab die Lukian - S c h ü l e r schaft gelten. Die als seine Schüler bekannten Männer des 4.Jhdts sind aber samt und sonders echte Arianer, und deren trinitätstheologischer Grundgedanke widerspricht der 2. antiochenischen Formel aufs heftigste![1] Soweit sie für uns theologisch faßbar sind, findet man bei ihnen als charakteristisches Denkschema: den streng monotheistischen Ansatz; die Bestimmung der Agennesie als Wesen Gottes und die sich daraus ergebende Definition Christi als Geschöpf.

Nimmt man nun an, daß sie diesen einheitlich bei ihnen ausgeprägten Grundzug dem trinitätstheologischen Ansatz Lukians verdanken,[2] dann erscheint die Herkunft der 2. antiochenischen Formel von ihm als von der Sache her ausgeschlossen. Zieht man diesen Schluß aber nicht und läßt die Trinitätstheologie Lukians unbestimmt, dann muß man sich eingestehen, daß wir über die lukianische Herkunft der Formel nichts sagen können.

Soviel dürfte man mit Sicherheit sagen können: "Lukianistisch" im Sinne des 4. Jhdts (= arianisch) ist sie nicht. Wohl aber spiegelt sie den origenistischen Standpunkt der Mittelpartei wider,[3] allerdings in einer großartigen und singulären Gestalt.[4]

---

1) Als Lukian-Schüler gelten: Arius, Asterius, Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa, Athanasius von Anazarbus, Leontius von Antiochien, Antonius von Tarsus und Menophantes von Ephesus. Dies sind aber - zusammen mit Patrophilus von Skythopolis und Narcissus von Neronias - die echten Alt-Arianer.

2) HARNACK, DG 5.A., Bd.2, S.188ff setzt das bei seiner Rekonstruktion voraus.

3) Typisch origenistisch ist der Ansatz beim Eikon-Gedanken (der Kern des Bekenntnisses!), die Vielfalt der Aspekte Christi (s.S. 133 A.3), das πρωτότοκος , das τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν Auch die Aussagen über das Werk des Geistes dürften der origenistischen Tradition entspringen. Alle diese Punkte - zusammen mit der Berufung auf Mt 28,19 - machen aber gerade die Singularität der Formel aus. Von den Symbolen der Mittelpartei entspricht es am stärksten dem Geist des Origenes.

4) Daß ein älteres Bekenntnis zugrunde liegt, soll nicht ausgeschlossen werden.

Es genügt für unsere Fragestellung festzustellen, daß die 2. antiochenische Formel zu den Produkten der Mittelpartei gehört, aber unter ihnen eine Sonderstellung einnimmt. Diese zeigt sich nicht zuletzt in der Aussage über den Heiligen Geist: τὸ εἰς παράκλησιν καὶ ἁγιασμὸν καὶ τελείωσιν τοῖς πιστεύουσιν διδόμενον. Hier erscheint er eindeutig als Gabe, und sein Werk ist mit so gefüllten Ausdrücken umschrieben, wie sie bis zu Basilius hin selten sind. Typisch pneumatomachisch ist beides nicht. Aber diese Formel widerspricht auch in nichts der pneumatomachischen Theologie. Daß sie "schlechterdings keinen Anknüpfungspunkt für die Annahme einer Homousie des Geistes" darbiete, (so MEINHOLD Sp.1o82,37f) ist ein viel zu weitgehendes Urteil.

2.) Das Euchologium des Serapion [1]

B.BOTTE[2] hat aufgrund der trinitätstheologischen Aussagen, die sich in dieser Sammlung von dreißig Gebeten finden - bzw. nicht finden! - , die Verfasserschaft des Athanasius-Freundes Serapion von Thmuis wohl zu Recht bestritten. Doch seiner positiven Zuweisung an einen Arianer des 4./5.Jhdts oder einen Pneumatomachen (S.55f) ist nicht ohne weiteres zuzustimmen, abgesehen davon, daß BOTTE sich nicht klar äußert, ob es ein Arianer o d e r ein Pneumatomache sein soll.[3] Daß es ein Pneumatomache sei, scheint er aus der Tatsache zu schließen, daß der Heilige Geist im Euchologium fast ausschließlich als "unpersönliche Kraft" verstanden wird (S.53-55). Aber diese Anschauung ist für die meisten Pneumatomachen gerade nicht kennzeichnend! So begründet BOTTE seine Behauptung auch nicht näher. Ebenso steht es mit der weder erläuterten noch begründeten Zuweisung an einen "Arianer". Die auffällige Verwendung von ἀγέννητος für Gott besagt noch nichts für die nähere dogmengeschichtliche Einordnung. Und der zeitliche Ansatz ist auch nicht begründet.

1) Zitiert wird nach F.X.FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, t.2, Paderborn 19o5

2) L'Eucologe de Sérapion est-il authentique? in: OrChr 48, 1964, S.5o-56

3) Le redacteur est un arien, à tout le moins un arianisant et sûrement un pneumatomaque. "Arianer" u n d Pneumatomache - das ist wenig wahrscheinlich!

Daher muß man die Frage nach der Einordnung des Euchologium-Redaktors aufs neue stellen.

Zunächst die negative Abgrenzung: Er ist weder Nizäner[1] noch (Neu-)Arianer noch Pneumatomache. Daß er letzteres ist, ist zwar nicht ausgeschlossen, läßt sich aber durch nichts beweisen, weil eindeutige Kennzeichen fehlen. Der unpersönliche Gabe-Charakter, das auffällige Zurücktreten des Geistes in den Gebeten und die Form der Doxologie können allein eine solche These nicht ausreichend begründen.

Daß er kein Arianer ist - in dem S.14 definierten Sinne-, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten: Das Gottesprädikat ἀγέννητος wird im 4.Jhdt nicht nur von den (Alt- und Neu-) Arianern mit Vorliebe verwendet, sondern auch von der Mittelpartei. Die fast ausschließliche Benennung des Sohnes als μονογενής ist nicht für die Arianer, wohl aber für die Mittelpartei typisch.[2] Dasselbe gilt für die Aussage II,1;p.16o,2f, wo Gott angeredet wird als γεννήτωρ τοῦ μονογενοῦς, ὁ τὸν χαρακτῆρα τὸν ζῶντα καὶ ἀληθινὸν γεννήσας.[3] Trotz des durchgehenden Subordinatianismus finden sich Wendungen, die Gott und Christus auf eine Stufe stellen.[4] Die Prädikation des transzendenten, unsichtbaren Gottes

1) Dafür sei auf BOTTEs Nachweis verwiesen.

2) Das trifft besonders für die eigentümliche Anrede πάτερ τοῦ μονογενοῦς zu (I,1; XII,1; XXVI,1; XXVII,1).

3) γεννᾶν meint hier "zeugen" und nicht allgemein "hervorbringen". χαρακτήρ ist ein Stichwort der origenistischen Eikon-Theologie.

4) III,2;p.16o,23; V,5;p.162,23f; XXIX,2;p.192,1o (Anrufung des Namens Gottes u n d Christi).

als δὲ τὸν γιγνωσκόμενον ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς (XIII,1; p.172,7) ist gerade nicht arianisch, wohl aber wird das gegenseitige Erkennen von den Theologen der Mittelpartei betont.

Daraus resultiert als das Wahrscheinlichste, daß der Redaktor oder Verfasser theologisch zur Mittelpartei gehörte. Dazu passen alle Aussagen, insbesondere ihr unbestimmter, plerophorer biblischer Tenor. Auffallend ist die Verwandtschaft mit anderen Mittelpartei-Theologen wie Eusebius von Cäsarea und Theodor von Heraklea und die engen Berührungen mit Eusebius von Emesa.[1)]

Das sei hier nur angedeutet: Genauso grundlegend wie im Euchologium findet sich bei Eusebius von Emesa das Schema ἀγέννητος - μονογενής ; bei beiden wird der Heilige Geist in eigenartiger Weise als Gabe und Kraft verstanden und lautet die bevorzugte Doxologie (διὰ Χριστοῦ) ἐν πνεύματι ἁγίῳ . Das starke Zurücktreten von Aussagen über den Geist, das auf ein entsprechendes Desinteresse schließen läßt, findet sich auch bei Eusebius von Cäsarea und Theodor und darf als für die Mittelpartei typisch angesehen werden.[2)] Die Betonung der φιλανθρωπία Gottes als des zentralen soteriologischen Motivs findet man ebenso bei Theodor wie im Euchologium.[3)]

Als für die Mittelpartei charakteristisch wurde der binitarische Monotheismus am Beispiel Eusebs von Cäsarea herausgestellt. Wir treffen ihn - allerdings unter stärkerer Betonung des Monotheismus - auch im Euchologium: Alle

1) Zu vergleichen ist auch die Nähe zu Ps.-Ignatius und dem Verfasser der Apostolischen Konstitutionen.

2) Bei Eusebius von Emesa kommt der Geist zwar häufiger vor, spielt aber keine wesentliche Rolle. - In den Resten von Theodors Jesaja-Kommentar fällt es auf, daß bei der Auslegung bestimmter Stellen der Geist übergangen wird (z.B. MG 18, 1324A; 1328C; 1357C; 1364A).

3) VII,1;p.166,1; XVI,1;p.178,17; vgl. V,7;p.1o2,29; IX,2;p.166,24; XV,1;p.178,8. - Für die häufige Prädikation Gottes als φιλάνθρωπος s. das Register bei FUNK t.2, S.2o3. - Für Theodor s. die zentralen Stellen MG 18, 132oB; 1364B; 1369A.

Gebete richten sich an Gott-Vater und vertreten eine ausgesprochene "Frömmigkeit des ersten Artikels". [1)] Das binitarische Element wird deutlich im ebenfalls hier vorausgesetzten Vater-Sohn-Schema und in der Vorstellung von Christus als Mittler.[2)]

Der Heilige Geist jedoch führt in diesen Gebeten ein seltsames Schattendasein, an wichtigen Stellen vermißt man ihn.[3)] Er spielt sachlich keine Rolle, sondern statt seiner Christus: Dieser heiligt, gibt Weisheit usw. Von trinitarischer Zuordnung merkt man nichts, er ist - wie BOTTE zutreffend festgestellt hat - unpersönliche Kraft und Gabe an den Christen.[4)]

Der Redaktor des Euchologiums vertritt also die orientalische Normaltheologie des 4.Jhdts und gehört einer Gruppe an, die wohl den Nährboden für das spätere Pneumatomachentum enthält, aber noch nicht als pneumatomachisch zu klassifizieren ist. Aufgrund seiner Nähe zu Eusebius von Cäsarea, Eusebius von Emesa und Theodor von Heraklea wird man ihn etwa in die Zeit 33o-36o datieren können.

1) Dazu gehört auch die von BOTTE S.53 besonders notierte Prädikation Gottes als σωτήρ .

2) Gott handelt διὰ Χριστοῦ , und die Gebete werden ihm διὰ Χριστοῦ dargebracht (II,3;p.16o,11; XII,3.5;p.17o,19. 28; XIII,3;p.172,8; XVII,2;p.18o,15; XXI;p.182,29).

3) So redet das Gebet X (Für die Kirche) überhaupt nicht vom Geist, der der Kirche gegeben ist (o.ä.), wohl aber von δυνάμεις und ἄγγελοι . - Entsprechend schweigt Gebet XI, die Fürbitte für die Kleriker - wo doch ad vocem ἁγίασον , σοφίαν αὐτοῖς δός vom Geist hätte gesprochen werden müssen! - Vgl. ferner V,3; VI,2; XXIV,1.

4) Einzige Ausnahme: XXIII,2;p.184,27f erscheint er als handelnde "Person". - XIX,1.2.4; XXV,1.2; XXIX,1 wird er als Kraft gedacht (s.BOTTE S.54). - Besonders fällt die Tatsache auf, daß er fast ausschließlich πνεῦμα ἅγιον (ohne Artikel) genannt wird und daß eine Vermischung mit πνεῦμα ἀληθείας , πνεῦμα σοφίας u.a. stattfindet: Er ist eben göttliche Kraft.
Als G a b e, die dem Christen einwohnt, erscheint er I,4;p.158,13; II,2;p.16o,7; XIII,6;p.172,17ff; XXV,2;p. 186,23; XXVI,1.2;p.188,13.15; XXVII,1.2;p.188,23. 19o,4; XXVIII,1;p.19o,16.

3.) Pseudo-Ignatius und die Apostolischen Konstitutionen

Die Frage, ob der Mann, der die Ignatius-Briefe interpolierte und sechs unechte Ignatius-Briefe verfaßte,[1] ein Apollinarist (so besonders FUNK und DIEKAMP) oder ein Arianer (so besonders ZAHN und HARNACK) war, dürfte mit Modifikationen im letzteren Sinne entschieden werden. LIGHTFOOT hat auf die Ähnlichkeiten zwischen Ps.-Ignatius und Eusebius von Cäsarea hingewiesen.[2] Für die christologische Frage (im engeren Sinne) hat H.DE RIEDMATTEN dies ausführlicher gezeigt.[3] Und O.PERLER hat für diesen Punkt auf die Verwandtschaft mit Eusebius von Emesa aufmerksam gemacht und ihn wohl zu Recht als Angehörigen der Mittelpartei bezeichnet.[4] Das läßt sich durch die Bestimmung seiner Trinitätstheologie erhärten: Er bekämpft mit ihr gleichermaßen Arianer wie Marcell(und Photin) und arbeitet grundlegend mit dem ἀγέννητος - μονογενής - Schema.

Damit wird seine Anschauung vom Heiligen Geist, soweit sie für uns überhaupt greifbar ist, für unser Thema relevant. Das Schema ἀγέννητος - μονογενής läßt binitarisches Denken vermuten. Die bekannte Aussage Ad Phil II,4;p.146,22: ἐνετείλατο αὐτοῖς βαπτίζειν (Mt 28,19) εἰς τρεῖς ὁμοτίμους [5] steht dem jedoch entgegen. Nur dürfte sie gar

1) Zitiert wird nach Patres Apostolici ed.F.X.FUNK, t.2, ed.3 (hg. von DIEKAMP), Tübingen 1913.

2) Apostolic Fathers II, t.1, p.269

3) Le procès... S.124

4) Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa, HJ 77, 1958, S.81f. - Die These (für die die angekündigte Begründung m.W. bislang nicht geliefert wurde), daß Silvanus von Tarsus der Ps.-Ignatius sei, erscheint reichlich kühn!

5) Sie wird von DIEKAMP (p.148 App.) als Beweis dafür angesehen, daß der Verfasser den nizänischen Glauben bekannte. - Daß auch die Mittelpartei so lehren konnte, betont PERLER S.81 Anm.

nicht authentisch sein, da sie textkritisch schwächer bezeugt ist als zwei andere Lesarten.[1]

Klare Anhaltspunkte dafür, ob Ps.-Ignatius "pneumatomachisch" denkt oder den "Vorläufern" des Pneumatomachentums zuzurechnen ist, sucht man vergebens. Für ihn ist der Geist im wesentlichen "neutrisch" bestimmt: Er erscheint als Gabe an Ignatius,[2] als Besitz Daniels, der Propheten und Apostel,[3] während der Nikolait als τοῦ ἁγίου πνεύματος κενός bezeichnet wird.[4] Als Kraft taucht er in Wendungen wie πεφωτισμένοι τῷ ἁγίῳ πνεύματι oder πλήρεις ὄντες τοῦ ἁγίου πνεύματος [5] oder in dem bisweilen zugefügten ἐν πνεύματι ἁγίῳ (o.ä.) auf.[6] Neben dieser vorwiegenden steht aber auch die Anschauung, daß der Geist handelnde Person ist, doch hat sie nicht das gleiche Gewicht.[7]

Über die trinitarische Zuordnung zu Gott und Christus verlautet nichts; abgesehen davon, daß er von Gott durch Christus gegeben wird und daß er Christi Diener ist.[8] Dem fügt sich die Aussage ein, daß er nicht τὰ ἴδια rede, sondern τὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ.[9] Diesen Gedanken führen die Pneumatomachen immer wieder an, ebenfalls die in diesem Zusammenhang zitierte Stelle Joh 16,14. Die Vorstellung vom Geist als Diener begegnet als Fundament der pneumatomachischen Theologie, wird aber hier dadurch entschärft, daß auch Christus Diener (sc. des Vaters) ist - eine geläufige Anschauung der Mittelpartei!

1) s. App. z.St. bei DIEKAMP p.146
2) Maria ad Ign. II,2;p.85,8.
3) Ad Philad. V,2;p.18o,3.7f.
4) ebd. VI,6; p.184,3.
5) Ad Ant. XIV,2;p.222,21; - Ad Eph. VIII,2;p.292,23 (diese Wendung fügt Ps.-Ign. extra ein) - Vgl. Ad Smyrn. XIII,2;p.2o4,22.

6) Ad Philad. XI,2;p.19o,5. - Ad Eph. XXI,2;p.258,9.- Ad Rom. VIII,3;p.266,15. - Vgl. Ad Ant.XII,1;p.22o,22.

7) Ad Eph. IV,1;p.238,5.- XV,3;p.252,16. - Ad Philad. V,2; p.18o,11.

8) Ad Philad. IX,2;p.186,16

9) Ad Eph. IX,2;p.244,6ff

Stärkeren Anklang an pneumatomachisches Denken haben drei Stellen, wo der Heilige Geist als in die himmlische Geisterwelt eingegliedertes Wesen erscheint: παραγγέλλω σοι ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ παρόντος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τῶν λειτουργικῶν ταγμάτων (Ad Heron.VII,2;p.23o,16ff). Diese Formulierung lehnt sich an 1.Tim 5,21 und 6,13 an, unterscheidet sich aber dadurch, daß der Heilige Geist genannt und z u s a m m e n mit der himmlischen Geisterwelt von Gott und Christus abgesetzt wird. Aus ihr geht hervor, daß für Ps.-Ignatius der Geist eigentlich zur Engelwelt gehört, an deren Spitze er der Binität Vater-Sohn gegenübersteht.

An den beiden anderen Stellen finden wir denselben Vorstellungs-Hintergrund, doch weniger deutlich.[1] Wichtig ist, daß dort an der Spitze der himmlischen Wesen, die Gott gegenübertreten, Christus steht. Man kann also nicht sagen, daß die pneumatomachische Vorstellung von der binitarisch orientierten Einordnung des Heiligen Geistes in die Geisterwelt hier rein ausgeprägt ist. Wir sehen aber, daß in der Mittelpartei das Denken verbreitet war, den Geist in die Geisterwelt einzuordnen.

Es fällt auf, daß Ps.-Ignatius ziemlich oft in seine Textvorlage den Heiligen Geist einfügt. Deutet das auf ein besonderes Interesse hin? Aber vom Werk des Geistes redet er so gut wie gar nicht, er ist alles andere als ein Geist-Theologe! Bei der Erklärung dieser Interpolationen stehen wir somit vor demselben Phänomen wie bei den Bekenntnissen der Mittelpartei(S.155).

Zusammenfassend wird man sagen können, daß Ps.-Ignatius ähnlich wie der Redaktor des Serapion-Euchologiums, ohne direkt "pneumatomachisch" zu denken, einem theologischen "Milieu" angehört, aus dem zu späterer Zeit bei entsprechender Fragestellung das Pneumatomachentum erwuchs.

---

1) Ad Trall. V,2;p.98,1ff wird die himmlische Welt als abgestufte Hierarchie vorgeführt: Erzengel, Mächte, Herrschaften und Throne, Cherubim und Seraphim, Heiliger Geist und der Kyrios, und über Allen Gott. - Vgl. Ad Philad. IX,1.2;p.186,14ff.

Der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen,[1] der gemeinhin als Arianer des 4.Jhdts angesehen wird, gehört mit seiner Pneumatologie in denselben Rahmen wie Ps.-Ignatius[2] und das Euchologium des Serapion.

Stark betont ist der Gabe-Charakter des Geistes: Durch die Handauflegung wird dem Täufling und den Amtsträgern der Geist gegeben;[3] die Christen werden mit ihm "angefüllt".[4] Wie das Wasser bei der Taufe das "Mit-Sterben" symbolisiert, so das Salböl den Heiligen Geist.[5] Dadurch wird der "neutrische" Charakter plastisch ausgedrückt. Nur schwach findet man daneben Aussagen über sein Person-Sein.[6]

Entsprechend der Betonung des "neutrischen" Charakters wird der Geist hier nicht als Diener gedacht, sondern eher als "Werkzeug" oder "Organon" der Tätigkeit Christi bzw. Gottes: Sie handeln ἐν ἁγίῳ πνεύματι.[7] Wenn seine Unselbständigkeit und Abhängigkeit von Christus betont wird, fügt sich das dem Bild ein, das wir bislang von der Pneumatologie der Mittelpartei haben.[8]

Wie schon bei Ps.-Ignatius, so darf man auch hier mit etlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Heilige Geist zur himmlischen Geisterwelt gerechnet wird, die der Binität Gott-Christus gegenübersteht. Wie dort wird

---

1) Zitiert wird nach F.X.FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde, Paderborn 19o5.

2) Mit diesem ist er vielleicht identisch (s.W.C.VAN UNNIK, RGG 3.A., Bd.1,Sp.517). Das würde durch unsere Untersuchung gestützt.

3) Dafür findet man viele Belege, z.B. II,32,3; VI,7,3; VIII,5,7;19,2;21,4.

4) VIII,12,39; vgl. V,1o,2 (ἐν αὐτῷ).
5) III,17,1; VII,22,2
6) II,26,6; III,17,4; VI,27,3
7) VII,43,4; VIII,48,3

8) Der Diakon ist Typos des Heiligen Geistes: Er tut nichts ohne den Bischof ὡς οὐδὲ ὁ παράκλητος ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖ ἢ λαλεῖ, ἀλλὰ δοξάζων τὸν Χριστὸν περιμένει τὸ ἐκείνου θέλημα (II,26,6) Vgl. III,17,4: ὑπ' ἐκείνου (sc. Χριστοῦ) διδασκόμενον.

hier – in freier Anlehnung an und charakteristischer Abänderung von 1.Tim 5,21 – gesagt: ὡς ἐπὶ δικαστῇ θεῷ καὶ Χριστοῦ παρόντος δηλαδὴ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ λειτουργικῶν πνευμάτων. Der Heilige Geist als Teil der Engelwelt – das ist für manche Pneumatomachen eine grundlegende Voraussetzung!

Nimmt man die anderen Züge der Pneumatologie und die typische Mittelpartei-Trinitätslehre[1] hinzu, so kann man mit gutem Recht auch den Verfasser der Apostolischen Konstitutionen jenem Sektor theologischen Denkens zuordnen, in dem das Pneumatomachentum wurzelt.[2]

4.) Eusebius von Emesa und Cyrill von Jerusalem

Eusebius von Emesa (gest. etwa 359),[3] der Schüler Eusebs von Cäsarea und Freund Georgs von Laodicea, der 341

---

1) Auch hier ist das ἀγέννητος – μονογενής -Schema konstitutiv.

2) Ein besonderes Problem sind die Formen der Doxologie im 8.Buch: Oft finden wir die übliche Form δι' οὗ ἐν ἁγίῳ πνεύματι (z.B. 6,13; 7,8; 8,5), noch öfter aber die – im späteren Sinne orthodoxe – Formulierung καὶ ... καί bzw. μεθ' οὗ ... καί (z.B. 12,5o; 13,1o; 15,9). – Hier die wahre Meinung des Verfassers zu finden, ist schwierig, weil jeweils die Quellenzugehörigkeit bestimmt werden muß. Vielleicht kommt seine Auffassung am besten in der Schlußdoxologie zum Ausdruck: μεθ' οὗ (sc. Χριστοῦ) ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Hier wird die Homotimie Christi ausgesprochen, nicht aber die des Geistes – also Binitarismus!

3) Zitiert wird nach ELIGIUS M. BUYTAERT, Eusèbe d'Emèse. Discours conservées en latin. tom.1:La collection de Troyes. tom.2:La collection de Sirmond. Louvain 1953/57.
Für die Biographie Eusebs s. BUYTAERT, L'Héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse, Bibl. du Muséon 24, Louvain 1949, S.61-96.
Für die dogmengeschichtliche Einordnung s. BUYTAERT, On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa, Franciscan Studies St. Bonaventure N.S. vol.14, 1954, S.34-38.
Dieser Aufsatz beschäftigt sich leider nur sehr allgemein mit Eusebs Trinitätslehre, ohne die entscheidenden Punkte zu berühren.

von den Führern der Mittelpartei in Emesa als Bischof eingesetzt wurde, war nicht nur zeitlebens dieser Richtung kirchenpolitisch verpflichtet, sondern gehörte auch theologisch dazu, wie seine – nur lateinisch erhaltenen– Homilien zeigen.

Er ist durch und durch Biblizist.[1] Seine Trinitätslehre basiert – wie bei allen Dokumenten der Mittelpartei, die wir bislang untersuchten – auf einem Binitarismus. Ja mehr noch: Theologisch interessant ist für ihn nur das Verhältnis Gott-Christus, ein t r i n i tarisches Problem existiert für ihn gar nicht![2] Er gehört zu denjenigen Theologen, die dem "sophistischen Streit" über das Natur-Verhältnis in der Gottheit abgeneigt sind, und ist strenggenommen ein Homöer.[3] Die Sache aber ist für ihn klar: Christus ist Gott, aber dem Vater subordiniert,[4] ihm gebührt absolute Ewigkeit,[5] er ragt absolut über die Schöpfung hinaus,[6] er wird angebetet.[7] Mit dem in dem Schema ἀγέννητος – μονογενής (bzw. Vater-Sohn) ausgedrückten Verhältnis ist für ihn die Grundfrage des trinitarischen Streits beantwortet, in Abwehr hauptsächlich der Marcellianer.[8] Mit diesem binitarischen Monotheismus[9] ist er ein echter Schüler des Eusebius von Cäsarea!

Eigentlich bleibt hier kein Platz für den Geist, doch Eusebius äußert sich zu dieser Frage nicht. Man findet keine Aussage bei ihm, aus der man die Gottheit des Geistes folgern könnte.

---

1) S. dazu die grundsätzliche Äußerung Hom.III,27;p.95,4f und BUYTAERT, Doctrine S.46

2) Das zeigen die Homilien durchweg. (Beispielsweise geht es ihm um die Abwehr des D i-, nicht des T r i theismus.)

3) Der bevorzugte Ausdruck ist "similis" (z.B.Hom.V,3.5.8)

4) Z.B. Hom.V,7;p.132,4
5) Z.B. Hom.II,15;p.54,1off
6) Z.B. Hom.II,17;p.56,1
7) Z.B. Hom.V,5;p.138,1off
8) Hom.IV,17;p.115,1ff; XIV,2o;p.338,6ff

9) Hom.V,7;p.132,4ff:..(filius) subditus et oboediens. non enim natura filii interemptio est monarchiae.

Die Betonung, daß allein der Sohn den Vater erkenne (II,31; V,1), daß dem Eingeborenen nihil aequale, nihil simile sei (III,39) - während e r dem Vater similis ist! - ; die Anbetung von Vater und Sohn, nicht aber des Geistes (V,15); die Hervorhebung, daß kein anderer ex patre solo stamme (II,31) und daß der Eingeborene keine Brüder habe (II,1o) - all das legt nahe, daß Eusebius den Heiligen Geist gegenüber dem Sohn erheblich depotenziert hat. Das aber ist der Weg, der zum Pneumatomachentum führt.

Wenn er - wohl im Anschluß an Joh 1,3 - betont: nihil enim est, quod non per ipsum (sc. filium), sed omnia per ipsum (IX,9;p.221,1of), so fällt darunter auch der Geist, und man kann fragen, ob er ihn für ein Geschöpf gehalten hat oder bei entsprechender Fragestellung halten würde. An einigen Stellen läßt er erkennen, daß der Geist in die himmlische Geister-Hierarchie eingeordnet ist,[1] auch wenn er ihn den Engeln gegenüber für unvergleichlich hält.[2] Daß er Christus scharf subordiniert ist und nicht eigenständig, sondern von ihm abhängig ist, wird klar gesagt.[3]

Die Anschauung vom Wesen des Geistes ist bei Eusebius in seltener Klarheit ausgeprägt: Er ist im wesentlichen Gabe und Kraft: Häufig ist vom Gegeben-Werden die Rede;[4] er wird als"intus sanctificans virtus"bezeichnet, ist "in medio nostrum" und erfüllt die Apostel.[5]

Die Stellen, wo er als handelnde Person erscheint, sind selten. Wohl gibt es trinitarische Stellen, aber in ihnen ist der Heilige Geist oft ungleich behandelt, was wohl durch den genannten "neutrischen" Charakter bedingt ist: adora patrem, confitere filium accipe spiritum sanctum;[6]

---

1) IX,25;p.232,15f: Aufsteigende Reihe:Menschen, Engel, Erzengel, Mächte, Geist. - XIII;p.295,12: (angeli, archangeli..) et spiritus sanctus ante istos.

2) Hom. V,16;p.138,2off
3) Z.B. Hom.V,23;p.143,1o; V,31;p.149,1off
4) Z.B. Hom.II,2;p.45,19; V,29;p.147,12; XIII;p.312,26
5) Hom.XXIX;p.223,25f; III,38;p.1o2,11; V,18;p.14o,2o
6) Hom.XIII,4o;p.321,16

patrem adoremus, filium confiteamur p e r spiritum.[1]

Aus all dem dürfte hervorgehen, daß auch Eusebius von Emesa mit seiner Trinitätstheologie das theologische "Milieu" anzeigt, aus dem das Pneumatomachentum erwachsen konnte.

<u>Cyrill von Jerusalem</u>,[2] der kirchenpolitisch eindeutig zur Mittelpartei, nach 358 zu den Homöusianern gehörte, zeigt, daß nicht jeder Theologe der Mittelpartei der pneumatomachischen Anschauung vorgearbeitet hat. Doch liegen die Dinge hier nicht ganz einfach.

Wenn er auch kein Pneumatomachen-Vorläufer ist, so ist er doch auch kein Krypto-Nizäner, zu dem man ihn gerne macht.[3] Darin ist er ein typischer Vertreter der Mittelpartei, daß er keine eigentliche Trinitätslehre vertritt, sondern mit dem Vater-Sohn-Schema arbeitet; weiterhin darin, daß er jede Spekulation über die Hypostasen ablehnt und sich auf eine rein biblizistische Linie zurückzieht.[4]

---

1) Hom.XIII,29;p.312,26; vgl.Z.19f: Filius rogat, pater mittit (sc. spiritum), spiritus edocetur. - Hom.II,46;p. 78,21ff: ut agnoscant unum nonnatum patrem et unum unigenitum eius filium... in uno spiritu sancto..quod datum est. (Die stereotype Form der Doxologien erweckt den Eindruck einer nachträglichen Stilisierung.)

2) Zitiert wird nach der Ausgabe von REISCHL-RUPP, 2 Bde, Mainz 1848/6o

3) Alle Versuche nachzuweisen, Cyrills Trinitätstheologie sei eigentlich doch orthodox gewesen, vernebeln den historischen Tatbestand. So z.B. BASILIUS NIEDERBERGER, Die Logoslehre des hl.Cyrill von Jerusalem, FChLDG 14,5, Paderborn 1923 - trotz der Bemühungen, die kirchengeschichtlichen Gegebenheiten zu berücksichtigen.(S.82: Cyrill habe "den Glauben an die Homousie gehabt"; "seine Darstellungen über den Logos sind sicher orthodox."). Ähnlich auch JOSEPH LEBON, La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme, RHE 2o,1924, S.181-21o, 357-86.
Gleiche Mühe sollte man auch einmal auf die Interpretation anderer Mittelpartei-Theologen verwenden.

4) S. die grundlegende Äußerung Cat.16,24;II,236; vgl. 16,2;II,2o6; 16,5;II,21o.

Auf diese Weise kann er zwar großartig und plerophor über das Werk des Geistes reden.[1] Aber es kommt nicht zur Ausbildung einer eigentlichen Pneumatologie, weil sein antiquiertes Reden ihn der ganzen Geist-Problematik enthebt. Sein Biblizismus schließt nicht unbedingt aus, daß er - bei entsprechender Fragestellung - explizit die Gottheit des Geistes bestritten haben könnte.[2] Allerdings gibt es bei ihm Wendungen, die als Umschreibungen der Gottheit des Geistes aufgefaßt werden könnten (falls sie nicht interpoliert sind)[3]: ὅτι μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ τῆς ἀξίας τιμῇ τετίμηται (Cat.4,16;I,1o8) - Homotimie also![4] Aus der Aussage τὸ πνεῦμα τὸ πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν k a n n man seine Gottheit folgern, doch muß man es nicht. Das gilt auch für Cat.16,3;II,2o6: θεῖόν τι . Neben der

---

1) SWETE,S.21o: Kein Autor des 4.Jhdts hat überzeugender über das Werk des Geistes geredet. - Das ist, wenn man Basilius betrachtet, übertrieben. Wo es bei Cyrill nicht bloße Bibelzitate sind, reduzieren sich die Aussagen auf das Werk der Heiligung und Erleuchtung.

2) In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf Soz.VII,7,3; p.3o8,26: μεταμεληθεὶς τότε,(381 in Konstantinopel) ὅτι πρότερον τὰ Μακεδονίου ἐφρόνει . Da die kurz zuvor genannten Pneumatomachen οἱ ἀπὸ τῆς Μακεδονίου αἱρέσεως heißen, k ö n n t e man aus dieser Notiz herauslesen, Cyrill habe vor 381 pneumatomachisch gedacht. Und angesichts seiner Verbindung zu den Homöusianern ist das nicht ganz unwahrscheinlich. Auch sein Schrifttum schließt diese Möglichkeit nicht völlig aus. Doch ist hier - zumal wegen des Sprachgebrauchs von "Makedonius" bei Soz. - größte Zurückhaltung geboten.

3) Vorsicht bei der Auswertung ist dadurch geboten, daß die den heutigen Cyrill-Ausgaben zugrundeliegende Text-Überlieferung stellenweise im orthodoxen Sinn interpoliert sind: In Cat.8,5 ist - wie die alte syrische Version zeigt - der Heilige Geist zweimal hinzugefügt (W.J. SWAANS, A propos des "Catéchèses mystagogiques" attribuées à s. Cyrille de Jérusalem, Le Muséon 55, 1942, S.25f).- Möglicherweise gilt das noch für manche andere Stelle, z.B. für die Inkongruenzen in Cat.6,6 und 7,11, wo die "Alleinigkeit" des Sohnes durch die Hinzufügung des Geistes gestört ist! (Vgl.auch 6,1)

4) Cat.16,4;II,2o8 wird die Homotimie alteriert durch die Aussage, daß der Geist zu Vater und Sohn "hinzugenommen" wird, also nicht eigentlich dazugehört! (Dagegen s. 17,5; II,256: πάντοτε .. συμπαρόν). Die Aussage 16,23;II,234: οὐδὲν αὐτῷ τῶν γενητῶν ἰσότιμον spricht noch nicht die Homotimie mit Gott aus.

Homotimie ist die einzige weitere Verbindung des Geistes mit Gott die συμφωνία (Cat.17,29;II,284). In der Auffassung seines Wesens liegen die als Kraft und die als Person ineinander.[1]

Wie unausgeglichen Cyrills Pneumatologie ist, zeigt die Tatsache, daß er den Geist einerseits unvergleichbar über die Engel erhebt (Cat.16,23;II,234), ihn aber andererseits als ἐπιστάτης der Erzengel und Mächte, und damit als in die himmlische Geisterwelt eingeordnet, ansieht (ebd.)

Er kann deswegen nicht als Wegbereiter des Pneumatomachentums gelten, weil er starke Ansätze dazu hat, die Gottheit des Geistes zu lehren. Aber seine Pneumatologie ist, weil sie im wesentlichen eine Reproduktion von Bibelaussagen ist, inneren Spannungen ausgesetzt. Damit zeigt er, wie unsicher selbst die besten Köpfe innerhalb der Mittelpartei hinsichtlich der Geist-Frage waren.[2]

---

1) Cat.16,3;II,2o6 (μεγίστη δύναμις); 17,16;II,27o (θεία δύναμις). - Als Gabe z.B. 16,16;II,224; 16,31;II,246; 17,7;II,258. - Als Person wird er überall dort gedacht, wo von seinem Wirken gesprochen wird. - Diese Doppelheit wird man wohl aus Cyrills Biblizismus herleiten können.

2) Als Beispiel für einen Theologen der Mittelpartei, dessen trinitätstheologischer Ansatz keine Entwicklung zum Pneumatomachentum hin zuließ, sei T i t u s von B o s t r a genannt.
Obwohl auch er im Vater-Sohn-Schema denkt, bietet er den Ansatz zu einer echt trinitarischen Lösung. Denn er konstruiert die Trinität vom Eikon-Gedanken her, den er - und das ist das Entscheidende! - auf den Geist ausweitet: Dieser ist ὁμοίωμα τοῦ μονογενοῦς, während Christus εἰκών des Vaters ist.
Außerdem enthält diese trinitarische Konstruktion durch den Bezug auf die menschliche Imago Dei eine soteriologische Spitze - insgesamt eine großartige Lösung!
(S. die Auslegung von Lk 11,2 in der Ausgabe von JOSEPH SICKENBERGER, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukas-Homilien, TU 21,1= N.F.6,1; Leipzig 19o1, S.197f)

III.) ARIANER, HOMÖER, HOMÖUSIANER

1.) Das Verhältnis der arianischen zur pneumatomachischen Theologie

Wenn nach der dogmengeschichtlichen Einordnung der Pneumatomachen gefragt wird, stellt sich zwangsläufig die Frage, ob ihre Pneumatologie von derjenigen der Arianer - speziell des Eunomius - beeinflußt worden ist. Für die Tropiker des Athanasius beispielsweise hat SHAPLAND dies behauptet. Aber hier muß man genau hinsehen!

Als Charakteristikum der pneumatomachischen Trinitätslehre haben wir durchweg einen binitarischen Ansatz gefunden, der entweder mit Hilfe des Vater-Sohn- oder des ἀγέννητον - γεννητόν (bzw. μονογενής)-Schemas ausgedrückt wird. Vater und Sohn werden als E i n h e i t gesehen, verbunden durch ein enges Natur-Verhältnis.

Liegt das theologische Interesse der Pneumatomachen in der Behauptung eines binitarischen Monotheismus, so ist es d a s Anliegen der Arianer, den Monotheismus möglichst rein und konsequent durchzuführen! Daher konstruieren sie ihre Trinitätslehre vom Agennesie- und Schöpfungs-Gedanken her, was zur T r e n n u n g von Vater und Sohn als dem wesentlichen Kennzeichen führt. Nur einer ist wirklich Gott, sein W e s e n ist ἀγεννησία . Alles Andere ist daher γεννητόν und demzufolge nicht wirklich Gott.[1]

1) Es sind drei getrennte Naturen in der Trinität; die einzige Verbindung zwischen deren Teilen ist dadurch gegeben, daß der Vater Schöpfer des Sohnes ist und dieser Schöpfer des Geistes, und durch die Diener-Vorstellung (der Sohn als Diener des Vaters, der Geist als Diener des Sohnes). S. dazu Eunomius, Apol.27; MG3o, 864C.

Diese beiden grundsätzlich verschiedenen Denk-Schemata finden sich durchgängig je bei allen Arianern und Mittelpartei-Theologen (einschließlich der Pneumatomachen), und man wird sie deshalb für das grundlegende Orientierungsmittel zur Rekonstruktion der Dogmengeschichte des 4. Jhdts halten dürfen.[1]

Deswegen ist es ein erheblicher Unterschied, ob ein Arianer oder ein Pneumatomache den Heiligen Geist zum Geschöpf erklärt hat! Bei den Arianern war es eine mühelos gezogene Konsequenz aus dem monotheistischen Ansatz, wonach alles Andere nach dem ἀγέν(ν)ητος θεός Geschöpf ist. Bei den Pneumatomachen aber stellte sich bei der Frage nach der ontologischen Einordnung des Geistes das trinitarische Problem in seiner ganzen Schärfe, und darum haben sie sich in diesem Punkt so schwer getan.

Anders als sie besaßen die Arianer von vornherein eine t r i n i t arische Lösung, und nicht von ungefähr tauchen schon bei Arius - trotz der Ausrichtung der Diskussion auf den Sohn - Formeln auf, die die Geist-Frage mitlösen.[2] Ein P r o b l e m war diese hier nie - das ist der wesentlichste Unterschied gegenüber den Pneumatomachen! Nimmt man die Tatsache hinzu, daß die Pneumatomachen aus einer Partei hervorgingen, die gerade mit den Arianern um 36o heftig verfehdet war, so ist es a priori wenig wahrscheinlich, daß diese ihre Theologie wesentlich beeinflußt haben sollten.

1) Der Gegensatz kommt besonders klar in den homöusianischen Dokumenten von 358/59 zum Ausdruck. - Da sich Alt- und Neu-Arianer hierin nicht unterscheiden, wird man die Kontinuität zwischen beiden Gruppen stärker betonen müssen, als es vielfach geschieht. Sie ist auch historisch verifizierbar, weil Aëtius der Schüler von Athanasius von Anazarbus, Antonius von Tarsus und Leontius von Antiochien war. - Die Unterschiede zwischen Alt- und Neu-Arianern liegen hauptsächlich darin, daß bei diesen die Theologie zur "Technologie" geworden ist.

2) Aus dem Ansatz bei der Agennesie folgt: μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι ... καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ... ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον. τὸν γοῦν λόγον ... εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι ἑκατέρων τοῦ τε πατρὸς καὶ ἁγίου πνεύματος (MG 26, 24B; vgl.7o8A).

Auch Einzelheiten zeigen das. Wir haben gesehen, daß für viele, wenn auch nicht alle Pneumatomachen der Heilige Geist kein Geschöpf war - also kann zumindest deren Lösung nicht arianisch beeinflußt sein. - Die pneumatomachische Argumentation mit dem Trilemma ἀγέννητος - γεννητός - κτιστόν geht nicht auf arianische Ansätze zurück, weil die Arianer - auch wenn manche Aussagen scheinbar dagegen sprechen - zwischen γεννᾶν und κτίζειν sachlich nicht unterschieden.

Die für einen Teil der Pneumatomachen konstitutive Einordnung des Geistes in die Engelwelt hat keine Wurzel in der arianischen Theologie. - Die pneumatomachische Definition, daß der Heilige Geist seine Qualitäten durch Teilhabe an Gott habe, widerspricht dem arianischen Axiom, daß nichts Geschaffenes teilhaben könne am unteilbaren, unveränderlichen ἀγέννητος θεός . - Bei vielen Pneumatomachen ist der Geist d e r "Mittler", bei den Arianern nicht.

Aber gilt dies Ergebnis für a l l e Pneumatomachen? Und gibt es vielleicht Teile ihrer Theologie, die vom Arianismus beeinflußt sind?

SHAPLAND (S.32-34) hat behauptet, die Tropiker hätten ihre Pneumatologie von Aëtius und Eunomius als ein arianisches Relikt übernommen. Damit würde ein Spezifikum der Pneumatomachen wegfallen.[1] Seine Argumentation gründet sich darauf, daß sie den Geist "Geschöpf" nennen; daß sie ebenso wie Eunomius mit dem "Verwandtschaftsproblem" (Geist als Bruder des Monogenes) operieren; daß sie ebenfalls Am 4,13 und Joh 1,3 heranziehen; ferner auf etliche Unterschiede zu den übrigen Pneumatomachen[2] sowie eine

1) Außerdem trennt SHAPLAND scharf zwischen "Makedonianern" und Tropikern - zu Unrecht, wenn man die starken Gemeinsamkeiten beachtet!

2) Als Beispiel sei nur die Feststellung genannt, daß die Lehre der Tropiker scharf umrissen sei, die der "Makedonianer" aber verworren (S.28). Das beruht aber auf einer falschen, weil undifferenzierten Betrachtung der pneumatomachischen Theologie!

fragwürdige historische Rekonstruktion.[1]

Würden die beiden ersten Argumente zutreffen, dann müßte man auch andere Pneumatomachen für Eunomius-Schüler halten. Aber die Herkunft der Anschauung, daß der Geist ein Geschöpf sei, erklärt sich nach all dem, was wir über die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge festgestellt haben, viel besser aus der von Origenes herkommenden Interpretations- Tradition. Auch das "Verwandtschafts-Dilemma" erklärt sich am besten aus dieser binitarischen Tradition und findet sich bei Eunomius übrigens erst im Bekenntnis von 383. Zur Verwendung von Joh 1,3 ist das Gleiche zu sagen: Als Begründung für die Geschöpflichkeit ist sie bei den von uns untersuchten Origenisten gut bezeugt. Die Verwertung von Am 4,13 schließlich - das einzig stichhaltige Argument - läßt sich nicht für die Abhängigkeit von Eunomius anführen, weil dieser seine "Apologie" n a c h dem Auftreten der Tropiker verfaßt hat. SHAPLANDs These ist demnach nicht akzeptabel.

Aber wenn auch direkte Abhängigkeit der pneumatomachischen Anschauungen von der arianischen Theologie unwahrscheinlich ist, besteht dann wenigstens ein t e i l - weiser Einfluß? Es gibt einige Berührungspunkte zwischen beiden, sie finden sich aber vor allem in zweitrangigen pneumatomachischen Argumenten.

Am auffälligsten ist der logische Rationalismus, der allerdings bei den Pneumatomachen vergleichsweise milde ist. Die Argumentation mit Vater-Sohn-Bruder-Enkel und ἀγέννητος - γεννητός - κτιστόν erinnert im Stil an die logischen Operationen der Neu-Arianer, auch wenn beide

1) Die Tropiker sollen sich nach der Vertreibung des Athanasius den Arianern angeschlossen haben und 356 unter den Einfluß der in Alexandrien weilenden Aëtius und Eunomius geraten sein. Von diesen hätten sie die Anschauung übernommen, daß der Geist Geschöpf des Sohnes sei, und hätten sie beibehalten, als sie sich 358 wieder den Orthodoxen zuwandten (S.32).
Diese Erklärung ist recht unwahrscheinlich: Mußten Leute aus Thmuis extra zu Aëtius nach Alexandrien kommen um zu lernen, daß der Geist Geschöpf sei?! (Vgl. im übrigen S.27f)

sachlich verschieden orientiert sind.[1] Eine echte Übereinstimmung ist, daß das für die Konstantinopeler grundlegende Schema ἐξ οὗ – δι' οὗ – ἐν ᾧ (S.84) sich bei Eunomius findet.[2] Hier kann mit einer Entlehnung gerechnet werden, auch wenn das Schema ἐξ οὗ – δι' οὗ der origenistischen Tradition geläufig war und die Pneumatomachen es entsprechend ihrer Auffassung vom Geist selber weitergebildet haben könnten. Aber diese Entlehnung würde die Formel betreffen, die Sache aber nicht sonderlich tangieren. Ähnlich steht es mit dem eunomianischen Schluß von der τάξις der trinitarischen Personen in Mt 28,19 auf ihre φύσις . Er findet sich in abgewandelter Form bei Eustathius (ὑπαρίθμησις , und zwar nur für den Geist) – aber ob gerade dieser ihn von seinem Erzfeind bewußt entlehnte, ist sehr fraglich!

Zuletzt ist noch darauf hinzuweisen, daß die für die pneumatomachische Theologie grundlegende Anschauung vom Geist als dienendem Wesen sich auch bei Eunomius findet. Aber hier ist sie dadurch alteriert, daß er 1. nicht Diener Gottes, sondern Christi ist und 2. auch Christus "Diener" ist, womit gerade die Sonderstellung des Geistes hinfällt. Eine Entlehnung ist das also nicht. Wir können es für die Erhellung der Ursprünge der pneumatomachischen Geist-Auffassung auch nicht als Parallele heranziehen,

1) Die Argumentation mit dem "Verwandtschaftsproblem" ist bei den Arianern bei weitem nicht so ausgebildet wie bei den Pneumatomachen. Im Bekenntnis des Eunomius heißt es lediglich: μονογενὴς γάρ ἐστιν, οὐδένα ἔχει ἀδελφὸν ὁμογενῆ. (MANSI Bd.2, Sp.648E). – In Basilius' Adv. Eunom.III,6 (MG 29,665D) findet sich das Trilemma: ἐὰν μὴ κτίσμα ἐστίν, οὐκοῦν γέννημα ἢ ἀγέννητον . Aber diese Stelle findet sich nicht im erhaltenen Text der "Apologie" und paßt auch sachlich kaum zur Auffassung des Eunomius, für den γέννημα und ποίημα – κτίσμα Synonyme sind, weil es bei Gott kein vom "schaffen" unterschiedenes "zeugen" gibt. (Daß er jedoch terminologisch differenzieren konnte, zeigt Apol.25;MG 3o,861C-D, wo der Sohn γέννημα , der Geist aber ποίημα heißt.)
Für die Pneumatomachen aber bedeutet γεννητόν ein wirkliches Gezeugt-Sein und ist ein sachlicher Gegensatz zum κτιστόν .

2) Nur einmal, aber an zentraler Stelle: Apol.5;MG 3o,84oC

weil hier – entsprechend der Ausdehnung des Geschöpf-Seins – die alte trinitätstheologische Konstruktion der Unterordnung Christi als "Diener" einfach auf den Geist übertragen wurde.

Eine direkte Abhängigkeit von den Arianern läßt sich demnach weder für einzelne Pneumatomachen-Gruppen noch für Teile der pneumatomachischen Theologie nachweisen. Wohl aber findet sich teils eine Berührung in der theologischen Arbeitsweise. Die pneumatomachische Theologie ist ein eigenständiges Gewächs, dessen Wurzeln nicht im Arianismus, sondern in der orientalischen Normaltheologie des 4.Jhdts liegen.

2.) Die Beziehungen zwischen Homöern und Pneumatomachen, untersucht am Bekenntnis des Wulfila

Die homöische Partei ist ein Teil der nach 355 zerfallenden Mittelpartei. Eine gerechte Beurteilung dieser Theologen ist dadurch erschwert, daß wir nur kirchenpolitisch, nicht aber theologisch genauer über sie Bescheid wissen. Es geht nicht an, sie von vornherein als gesinnungslose "Hoftheologen" abzuwerten (etwa wenn man an Eusebius von Emesa denkt!). Man muß nach ihrem theologischen Programm und ihren geistigen Voraussetzungen fragen.

Im cod. Paris.89o7 saec.V findet sich an den Rand des 1.Buches von Ambrosius' Schrift "De fide" und der Synodalakten von Aquileia (381) ein gegen Ambrosius gerichtetes Werk eines "Arianers" namens Maximinus.[1] Diesem Werk ist ein Brief des "arianischen" Bischofs Auxentius einge-

1) Herausgegeben von FRIEDRICH KAUFFMANN, Aus der Schule des Wulfila. Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgeschichte 1, Straßburg 1899

fügt, der eine Würdigung des Gotenbischofs Wulfila in Form einer kurzen Biographie enthält.[1] In diesem Brief nun ist neben einem ausführlichen Referat über die Lehre Wulfilas ein Bekenntnis dieses Bischofs aufbewahrt.[2] Beides ist für unsere Untersuchung von größtem Interesse.

Wulfila wurde etwa 341 von Eusebius von Nikomedien zum Bischof geweiht und gehörte - theologisch gesehen - zweifellos zur Mittelpartei, nach 355 zu den Homöern (36o Unterschrift unter das homöische Bekenntnis von Konstantinopel). Das zeigen auch die erhaltenen Lehrformulierungen,[3] weniger sein Bekenntnis.

Seine Trinitätstheologie orientiert sich an dem binitarischen ἀγέννητος - μονογενής -Schema,[4] was zur Folge hat, daß er im Bekenntnis sagt: (filius) non habentem similem suum. Unter betontem Rückgriff auf die Schrift und unter Ablehnung der Homo- und Homöusianer wird das ὅμοιος bekannt.[5] Aber es zeigt sich auch ein deutliches arianisierendes Gefälle, wenn vom "creari" des Sohnes gesprochen wird. Dadurch wird der binitarische Ansatz erheblich gestört!

Das für uns Interessanteste sind die Aussagen über den Heiligen Geist - sie klingen sehr "pneumatomachisch"!

1. Der Geist steht, weil er weder ingenitum noch genitum

---

1) Dieser Teil ist zuerst herausgegeben worden von GEORG WAITZ, Über das Leben des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 4.Jhdts , Hannover 184o.

2) Es ist nur fragmentarisch erhalten. Abgedruckt bei HAHN §198.

3) Wenn diese nicht authentisch auf ihn zurückgehen, dann sind sie als Quelle für die Theologie der späteren westlichen Homöer anzusehen.

4) Daß diese Form der Agennesie-Theologie eine im Gegensatz zu der anhomöischen tiefe "Frömmigkeit des ersten Artikels" enthalten kann, zeigen die breiten Ausführungen über Gott-Vater (WAITZ S.18; KAUFFMANN S.73).

5) WAITZ S.18; KAUFFMANN S. 74,6: filium similem esse patri suo.

ist, nicht nur an dritter Stelle, sondern ist auch dem Sohne nicht similis. - 2. Er ist ein Geschöpf des Sohnes, wie unter explizitem Rückgriff auf Joh 1,3 ausgeführt wird. - 3. Er ist völlig depotenziert: uno enim deo ingenito extante et uno domino unigenito deo subsistente sanctus spiritus nec advocatus nec deus nec dominus potest dici ... non auctor neque creator.[1]
4. Positiv wird er seinem Wesen nach als virtus inluminans et sanctificans bestimmt,[2] sein Werk durch die Ausdrücke inluminator, sanctificator, doctor, educator, adiutor, postulator, predicator.[3] Dieses Werk führt er aber nicht eigenständig aus, er ist Christi Diener (minister).[4]

Das sind Grundgedanken und einzelne Ausdrücke wie bei den Pneumatomachen.[5] Doch ist Wulfila deswegen - phänomenologisch, nicht historisch - ein "Pneumatomache"? Hätte seine Christologie nicht einen arianisierenden Einschlag, durch den der echte Binitarismus zerstört wird, dann müßte man die Frage bejahen. So aber unterscheidet er sich von den Pneumatomachen im Gefüge der Trinitätstheologie.

Das aufgrund der Äußerungen Wulfilas gewonnene Ergebnis für die gesamte homöische Partei zu verallgemeinern, ist mit dem Unsicherheitsfaktor belastet, der sich aus der schlechten Quellenlage ergibt.
Eine Bestätigung bieten die Aussagen der sog. S e r m o n e s Arianorum, einer Sammlung von Fragmenten, die wohl lateinischen Homöern der Zeit um 4oo zuzuschreiben sind.[6] Auch hier finden wir eine arianisierende Trinitätstheologie: Der Heilige Geist wird gegenüber Christus,

---

1) WAITZ S.19; KAUFFMANN S.74,25ff
2) So das Bekenntnis.
3) WAITZ S.19; KAUFFMANN S.74,27
4) S. das Bekenntnis: ministrum Christi,... subditum et oboedientem in omnibus filio.

5) Allerdings ist bei ihnen der Geist durchgängig Diener G o t t e s.

6) ML 13, 593-628; s. dazu LOOFS, RE 3.A., Bd.12, S.41, 51ff und BARDENHEWER Bd.3, S.596.

und dieser wiederum gegenüber Gott - mit dem er nicht verglichen werden kann! - g l e i c h m ä ß i g abgestuft depotenziert (fr.2;599A-B; fr.3;600B). Homousianer und Pneumatomachen werden gleichermaßen wegen ihrer Christologie angegriffen (fr.6;610C). Von einem binitarischen Ansatz ist hier allerdings nichts zu merken, aber er scheint stellenweise vorausgesetzt zu werden. Der Geist ist als Geschöpf des Sohnes unter die anderen Geschöpfe eingereiht (fr.3;600B); sehr ähnlich den Aussagen Wulfilas wird er als "sanctificans virtus" (ebd.) und "nuntius et minister" (fr.3;601A; fr.6;610C) bezeichnet.[1]

Mit Vorbehalt kann man sagen: Dieser Teil unserer Untersuchung bekräftigt das Hauptergebnis, daß die pneumatomachische Theologie aus der orientalischen Normaltheologie herkommt. Wulfila bringt eine Zusammenfassung all derjenigen Aussagen, die wir von Pierius bis zu den theologischen Produkten der Mittelpartei als Ansatzpunkte und Vorstufen des Pneumatomachentums herausstellten. Die "Vorläufer" der Pneumatomachen sind offenbar nicht nur die Homöusianer gewesen, sondern auch - zumindest teilweise - die Homöer. Das gilt eindeutig für die Pneumatologie und zeigt, daß diejenige der Pneumatomachen nicht ad hoc von ihnen ausgebildet worden ist, sondern vor und neben ihnen in verwandter Form existierte. Für die Trinitätstheologie und damit für das eigentliche Geist-Problem gilt das jedoch aus dem genannten Grunde nicht. Daher sind die Homöer nicht als "Väter" der Pneumatomachen anzusehen, echte "Väter" sind allein die Homöusianer.

---

1) Als "Diener" Christi gilt der Geist auch für Palladius (KAUFFMANN p.89,19f).

3.) Der Ursprung der Pneumatomachen in der homöusianischen Partei

Die pneumatomachische Partei ist aus der homöusianischen herausgewachsen, aber nicht alle Homöusianer wurden Pneumatomachen. Aus diesem doppelten Sachverhalt ist zunächst zu schließen: Die Homöusianer haben die Geist-Frage nicht so behandelt, daß man sie schon als Pneumatomachen bezeichnen könnte, aber es muß hier der Keim zu zwei Möglichkeiten angelegt gewesen sein.

Unter diesem Aspekt sollen die beiden klassischen homöusianischen Dokumente untersucht werden, der Synodalbrief von Ankyra (Frühjahr 358) und der sog. Brief des Georg von Laodicea (Mai 359).[1] Sie sind die einzig sicheren Quellen, die uns aus der gewiß nicht geringen trinitätstheologischen Schriftstellerei dieser Partei erhalten geblieben sind.

Beide Dokumente zeigen, daß die Geist-Frage noch nicht in die theologische Arbeit miteinbezogen war. Obwohl die Neu-Arianer auch die Geschöpflichkeit des Geistes behaupteten, konzentrierte sich der homöusianische Gegenstoß ausschließlich auf das Verhältnis Gottes zu Christus. Gegen das ἀγέννητος - γεννητός - Schema arbeiteten sie in so grundlegender Weise mit dem alten Vater-Sohn-Schema, daß man ihre trinitätstheologische Methode "binitarisch" nennen kann. Für sie war der Taufbefehl Mt 28,19 zwar theoretisch das Fundament der Trinitätslehre, aber in der Durchführung konnten sie nur vom Verhältnis Christi zu Gott reden.[2]

---

1) S. dazu GUMMERUS, S.66ff. 121ff. - Zitiert wird nach der Epiphanius-Ausgabe HOLLs.

2) 3,1-4;p.271,7ff: Mt 28,19 wird nur für die ὀνόματα "Vater" und "Sohn" und ihr Verhältnis zueinander ausgewertet. Die Fortsetzung zeigt den Bruch zwischen Zitierung und Verarbeitung noch deutlicher: ἐπιστεύσαμεν οὖν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, οὐκ εἰς κτίστην καὶ κτίσμα.- In 20,2;p.292,21f wird Mt 28,19 nur binitarisch angewandt: οὐκ ἐβαπτίσθημεν εἰς ἀγέννητον καὶ γεννητόν, ἀλλ᾽ εἰς πατέρα καὶ υἱόν.

Wir fanden bei allen Mittelpartei-Theologen, daß das trinitätstheologische Denken am Vater-Sohn-Schema orientiert war. Hier ist es theoretisch systematisiert, zur ausschließlichen Denkform und einzigen Waffe gegen Arianer und Sabellianer geworden. Nicht ein vorgegebenes ὅμοιος κατ' οὐσίαν (oder gar eine gemeinsame οὐσία) ist das Fundament, sondern es wird ausführlich, nach allen Seiten hin gewendet, aus dem Vater-Sohn-Verhältnis abgeleitet. Nur weil Gott und Christus "Vater" und "Sohn" sind - und das nicht nur καταχρηστικῶς, sondern κυρίως und οὐσιωδῶς ! - , sind sie ὅμοιοι κατ' οὐσίαν καὶ βούλησιν καὶ ἐνέργειαν[1]. Wie ausschließlich das Vater-Sohn-Schema die Grundlage ihres trinitätstheologischen Denkens ist, zeigt der folgende Grundsatz: ὅτι τὸ τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὄνομα τὴν πρός τι σχέσιν σημαίνει, διὸ κἂν πατέρα μόνον ὀνομάζωμεν, ἔχομεν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς συνυπακουομένην τὴν ἔννοιαν τοῦ υἱοῦ .[2]

Wir haben hier den unmittelbaren Wurzelboden für den pneumatomachischen Binitarismus! Bei dieser ausschließlichen Orientierung am Vater-Sohn-Schema mußte, wenn die Frage nach dem Heiligen Geist von außen gestellt wurde, dessen Einordnung zum schwer lösbaren Problem werden.

Doch daß man diesen Weg nicht unbedingt zu gehen brauchte, zeigt der Brief Georgs, wo sich neben der binitarischen Grundlage Ansätze zu einer trinitätstheologischen Konstruktion finden - allerdings unter Ausschaltung des Vater-Sohn-Schemas auf biblizistischer Grundlage. Wenn gesagt wird, daß das πνεῦμα τῆς ἀληθείας uns die ἀλήθεια , d.h. den Sohn, lehre und dieser wiederum den Vater, den ἀληθινὸς θεός erkennen lehre, so ist dies eine echt trinitarische Lösung.[3] Aber noch nicht auf der Basis des gegenseitigen

---

1) 15,5;p.288,7ff;- 14,6;p.287,3ff;- 14,1;p.286,18;- 5,5-7;p.275,1ff.

2) 19,3;p.292,4f. Dieses Schema wird 14,6;p.287,3ff gegen sabellianisches, 14,5;p.286,31ff gegen arianisches Denken angewandt.

3) 16,5;p.289,8ff. - Vgl. 16,6;p.289,13ff: ἐν πνεύματι ἁγίῳ υἱὸν ἀξίως νοοῦμεν, ἐν υἱῷ δὲ μονογενεῖ πατέρα εὐσεβῶς καὶ ἀξίως δοξάζομεν.

Natur-Verhältnisses! Und hier liegt ja das eigentliche trinitätstheologische Problem des 4.Jhdts.[1] Denn die Aussagen πνεῦμα ἅγιον ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ τοῖς πιστοῖς διδόμενον (16,2;p.288,27) und τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον .. ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστός (16,4;p.289,7) sehen nicht auf das Natur-Verhältnis der drei Personen und schließen nicht prinzipiell aus, daß der Geist als Geschöpf verstanden wird, auch wenn sie der Ansatzpunkt für eine im späteren Sinne orthodoxe Trinitätslehre sein können.

Über die Pneumatologie dieser Homöusianer können aus den beiden Dokumenten keine weiteren Auskünfte geholt werden, die für das Verhältnis zu den Pneumatomachen belangvoll wären. Ob man die eine Aussage, daß der Geist "den Gläubigen gegeben wird" (16,2;p.288,28), dahingehend verallgemeinern darf, daß er für sie im wesentlichen eine Gabe war, kann man fragen. Auch die Tatsache, daß von ihm in der Form ἐν τῷ πνεύματι geredet wird,[2] weist in diese Richtung.

Als Ergebnis der Untersuchung dieser beiden Dokumente bleibt, daß von der in ihnen geäußerten Trinitätslehre der Weg zum Pneumatomachentum verständlich ist, daß aber der Anstoß von außen kommen mußte, weil man innerhalb der eigenen Problemstellung den Geist nicht zum Gegenstand eines tieferen Nachdenkens machte.

Dieses Ergebnis wird nun entscheidend weitergeführt durch vier anderweitige Nachrichten über die homöusianische Theologie. Allerdings sind sie mit einem gewissen Unsicherheitsfaktor belastet.

1. In der Einleitung seines Semiarianer-Kapitels stellt Epiphanius über Basilius von Ankyra und Georg von Laodicea

---

1) Mit der Aussage μίαν εἶναι θεότητα ἐμπεριέχουσαν δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα(16,3;p.288,32f) wird man deswegen nicht gegen unsere Feststellung argumentieren können, weil hier mit θεότητα der Vater gemeint ist, also nichts über die Gottheit des Geistes gesagt wird.

2) 16,3.5.6; p.289,1.1o.12.

im besonderen sowie die Homöusianer im allgemeinen fest: - οἱ δὲ αὐτοὶ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἴσως τοῖς Πνευματομάχοις εἰσὶν ἔχοντες. Während sie den Sohn nicht ein κτίσμα nennen - ὡς λυσσητῆρες κύνες ἀφειδῶς κτίσμα αὐτὸ (sc. τὸ πνεῦμα) παντάπασιν -ὁρίζονται καὶ οὕτως διαβεβαιοῦνται καὶ ἀλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ ὑπάρχον (h.73,1,7;p.268,19ff). Als Beleg dafür gibt er die im Folgenden zitierten homöusianischen Dokumente an - aber die geben das nicht her!

So gibt es zwei Möglichkeiten, diese Aussage des Epiphanius zu deuten: Er schiebt den Homöusianern hier einfach die spätere pneumatomachische Meinung unter, weil er die von ihnen zu den Pneumatomachen führende Kontinuität kennt. Aber dagegen spricht, daß in seinen Nachrichten über die pamphylischen Pneumatomachen eine Aussage, diese hätten den Geist als Geschöpf bezeichnet, gar nicht vorkommt, daß er also die obige "Unterstellung" nicht aus der Kenntnis der Pneumatomachen haben könnte. So kann jene Bemerkung durchaus den Tatsachen entsprechen, zumal er als Zeitgenosse es ja eigentlich wissen müßte.

2. Wichtiger ist eine andere Notiz: Während Meletius und seine Anhänger das ὁμοούσιος für alle drei trinitarischen Personen gelten ließen, gäbe es - so schreibt Epiphanius - unter seinen scheinbaren Gesinnungsgenossen der Synode von 363 einige, die den Geist lästerten. Über den Sohn lehrten sie zwar richtig, ihn aber hielten sie für κτιστόν und ἀλλότριον παντάπασιν(h.73,34,4;p.309,17ff).

3. Diese Stelle ist deswegen so wichtig, weil sie mit dem übereinstimmt, was Athanasius in seinem Brief an Jovinian über die Homöusianer - im Zusammenhang der Synode von 363 - schreibt: Einige hätten das Nizänum rezipiert, aber nur scheinbar: ταῖς δὲ ἀληθείαις ἀρνοῦνται παρερμηνεύοντες - τὸ ὁμοούσιον, καὶ οὗτοι βλασφημοῦντες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ φάσκειν αὐτοὺς κτίσμα εἶναι καὶ ποίημα διὰ τοῦ υἱοῦ γεγονός(MG 26,861B; vgl. 82oA: "Entfremdung" des Geistes von Vater und Sohn).

Aus dem erhaltenen Schreiben jener antiochenischen Synode geht zwar nichts dergleichen hervor, aber daß Epiphanius und Athanasius diese Bemerkungen aus der Luft gegriffen haben sollten, ist höchst unwahrscheinlich.

4. Die vierte uns interessierende Stelle steht in dem pseudo- athanasianischen Ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περὶ Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τὸν Σαμοσατέα κατὰ τοῦ ὁμοουσίου.[1] Hier heißt es, allgemein gegen die Homöusianer formuliert: τὸ πνεῦμα ἀλλοτριοῦσι πατρὸς καὶ υἱοῦ , und zwar deswegen, weil sie den Geist für ein Geschöpf halten, wie aus einer entsprechenden Abwehr hervorgeht.[2] Der Geist als Geschöpf, als "fremd" gegenüber Vater und Sohn - das ist pneumatomachisches Denken! Hinsichtlich der Authentizität dieser Aussage gilt dasselbe wie für die anderen.

Daß ausgerechnet Meletius und Eusebius von Samosata, später zwei Vorkämpfer gegen die kleinasiatischen Pneumatomachen, pneumatomachisch gedacht haben sollen, ist unwahrscheinlich. Es beruht auf polemischer Verzerrung, sie als Führer der "Jungnizäner" sollen besonders bekämpft werden. Aber diese Polemik muß irgendeinen realen Hintergrund haben, und darum ist es gut denkbar, daß sie für andere Homöusianer zutrifft. Wenn dieser Traktat schon in den sechziger Jahren geschrieben sein sollte, dann steht es außer Zweifel, daß hier keine Anschauungen der späteren Pneumatomachen eingetragen werden.

Nimmt man zu diesen vier Nachrichten diejenigen über Makedonius (S.238f) hinzu, dann muß man es für sehr wahrscheinlich halten, daß ein Teil der Homöusianer schon in den frühen sechziger Jahren offen pneumatomachische Ten-

---

1) Der Verfasser dieses Pamphlets muß aus ultra-homousianischen Kreisen stammen, konkret gesprochen: aus der altnizänischen Gemeinde Antiochiens, weil diese von einem solchen Standpunkt aus gegen Meletius opponierte. (S.auch die Notiz von VALOIS in MG 67,482D.) Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man diese Schrift in Zusammenhang bringt mit dem Übertritt der 27 Homöusianer und Homöer zum homöusianisch interpretierten Nizänum auf der Synode 363 in Antiochien (s. Sokr.III,25; MG 67, 453A-56A). Dann wäre sie in den sechziger Jahren abgefaßt.

2) MG 28, 88C: ποιητικῶς ἐκ θεοῦ γεγονός, ὥς λέγουσιν...

denzen zeigte. Das ist angesichts der Tatsache, daß seit 362 die Geist-Frage offiziell gestellt war, gut denkbar. Ja, man muß sie eigentlich schon als Pneumatomachen bezeichnen!

Damit haben wir als wichtigstes Ergebnis dieses Abschnitts, daß die zwischen den etwa 358 auftretenden ägyptischen Pneumatomachen und den kleinasiatischen der siebziger Jahre klaffende Lücke überbrückt wird:
Schon bald, nachdem sich aus der alten Mittelpartei, in deren Theologie die Möglichkeit zur "Pneumatomachie" angelegt war, die homöusianische formierte, gab es in dieser Partei pneumatomachische Tendenzen. Die eigentliche Formierung der pneumatomachischen Partei und die Ausbildung ihrer Theologie ist jedoch erst für den Anfang der siebziger Jahre bezeugt. Aber ihre Anfänge reichen k o n - t i n u i e r l i c h bis in die Zeit um 358.

Damit ist der Zweck unserer dogmengeschichtlichen Untersuchung erfüllt: Die Pneumatomachen sind als ein Glied der trinitätstheologischen Entwicklung aufgewiesen und mit den dazugehörigen Zwischengliedern verbunden worden.

III. TEIL

KIRCHENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN

I. DER STREIT ZWISCHEN BASILIUS VON CÄSAREA UND EUSTATHIUS VON SEBASTE

Kirchengeschichtliche Details sind uns nur für einen Sektor des Pneumatomachentums erhalten: für den Streit zwischen Basilius von Cäsarea und Eustathius von Sebaste, der nach der von LOOFS aufgestellten Chronologie in die Jahre 372-76 fällt. Über dessen Vorgeschichte sind wir jedoch nicht unterrichtet. Wir wissen daher nicht, wann im nördlichen Kleinasien die pneumatomachische Frage akut wurde. Die Kirchengeschichten des 5.Jhdts schweigen zu diesem ganzen Problemkreis. So müssen wir annehmen, daß der Pneumatomachen-Streit hier erst um 37o begann.

Der anti-pneumatomachische Kampf ist zwar fest mit dem Namen des Basilius verbunden, aber von ihm scheint nicht der Anstoß gegen die Pneumatomachen ausgegangen zu sein, sondern von Nizänern, die uns nur zum Teil - so in der Person des Theodot von Nikopolis - greifbar werden. Basilius jedenfalls hat sich nur zögernd in den Kampf hineinziehen lassen. Doch war es ihm schon vor dem eigentlichen Streit ein Anliegen, in der Sache schwankende Freunde zu bestärken. Wie einige seiner Briefe noch erkennen lassen, bestand auch auf seiten der Nizäner Verwirrung und Unklarheit hinsichtlich der Geist-Frage. Für das Jahr 372 bezeugen ep. 113 und 114, daß es in Tarsus Pneumatomachen gab, die die "Orthodoxen" verwirrten.[1] Das Gleiche gilt für die Umgebung von Samosata, wo die Pneumatomachen neben den Homöern zahlreich gewesen sein

1) Vielleicht ist Cyriacus, an den ep.114 gerichtet ist, der Bischof von Tarsus - als Nachfolger des Silvanus - gewesen. Er scheint Pneumatomache, auf jeden Fall aber Homöusianer gewesen zu sein. Darauf deutet die Mahnung des Basilius, im Nizänum "kein Wort zu verwerfen" (das ὁμοούσιος 1),hin.

müssen (ep.1o5). Auch ep.159 läßt erkennen, daß um diese Zeit die voll entwickelte pneumatomachische Lehre eine Gefahr darstellte.

Zum eigentlichen Pneumatomachen-Kampf in diesem Raum kam es aber erst durch die Auseinandersetzung zwischen Basilius und Eustathius.[1]

1. Die Ereignisse der Jahre 372 und 373

Für diese Epoche besitzen wir in den Briefen des Basilius eine gute, z.T. sehr detaillierte Quelle. Was sich aus ihnen an Einzelheiten gewinnen läßt, soll jedoch nicht in extenso vorgeführt werden. Denn das Wesentliche ist bereits in den vorzüglichen Untersuchungen von LOOFS und DOERRIES[2] gesagt worden. Da man diesen Darstellungen aber nicht in allen Punkten zustimmen kann, soll im Folgenden eine Auseinandersetzung mit ihnen geboten werden. Als Vorbereitung dazu fassen wir deren Darstellungen kurz zusammen.

Die dogmatische Auseinandersetzung über das Nizänum und die Geist-Frage zwischen Basilius und Eustathius wurde im Jahre 372/73[3] - nachdem schon vorher mehr oder weniger

1) Daß Basilius schon vor 368 gegen Pneumatomachen gekämpft habe, liest MARAN (Vita Bas.18,1; MG 29, LXXI) aus ep.25,2;3o1A heraus: Mit der Aussage τοῖς γεγραμμένοις ὑφ' ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀνόμοιον κατ' οὐσίαν τολμήσαντας εἰπεῖν τὸν υἱὸν ... τῷ θεῷ.. ἢ πρὸς τοὺς κτίσμα καὶ ποίημα εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημήσαντας meine Basilius Anhomöer und Pneumatomachen. Zweifellos gibt das ἤ dies her, und dadurch würde bestätigt, daß es schon in den sechziger Jahren Pneumatomachen gegeben hat. Aber: Welche antipneumatomachische Schrift könnte Basilius hier meinen? Daher muß man annehmen, daß er hier auf sein Werk gegen Eunomius verweist, er also mit dem βλασφημήσαντας ebenfalls diesen meint.

2) LOOFS, Eustathius S.6-34 bietet die seitdem grundlegende chronologische und sachliche Ordnung. Die Darstellung der den Briefen zugrundeliegenden Ereignisse findet man bei DOERRIES S.28-42;1o2-118. Eine klare Übersicht bietet auch E. SCHWARTZ, Ges.Schr.Bd.4, S.54-64.

3) In dieser Untersuchung wird die von LOOFS gebotene Chronologie beibehalten, trotz der später an ihr geübten Kritik.

latente Spannungen bestanden hatten - durch das Drängen des Bischofs Theodot von Nikopolis entfacht und endete im Juni 373 mit dem völligen Bruch zwischen beiden. Im Einzelnen stellt sich nach LOOFS und DOERRIES die Reihe der Ereignisse so dar: Im Mai 372 wurde Basilius von Theodot für Juni zu einer Synode nach Nikopolis eingeladen. Er machte auf der Reise dorthin Station in Sebaste, um den von Theodot angegriffenen Eustathius wegen seiner dogmatischen Haltung zu befragen, und stellte nach zweitägiger harter Diskussion dessen Orthodoxie fest. Zu der Weiterreise nach Nikopolis kam es aber nicht, weil Theodot und Basilius sie beide nicht mehr wollten (aus nichtgenannten Gründen). Stattdessen trat Basilius einige Zeit später - im Juli/August 372 - eine vom Comes Terentius angeordnete Visitationsreise nach Armenien an, wo er zunächst privatim den exilierten Meletius von Antiochien auf dessen Landgut in Getasa (bei Nikopolis) aufsuchte. Dort aber traf er auch Theodot an, der ihm heftige Vorwürfe wegen seiner Verbindung zu Eustathius machte, weil dieser - was Basilius nicht wußte - die dogmatische Übereinkunft mit Basilius vom Mai widerrufen habe. Dadurch geriet Basilius wieder zwischen die Fronten, traf aber mit Meletius und Theodot die Abmachung, nochmals einen Unions-Versuch mit Eustathius zu unternehmen, diesmal aber mit einem schriftlichen Zeugnis von dessen Orthodoxie. Im Anschluß an diese Übereinkunft visitierte Basilius Armenien und kam dabei auch nach Nikopolis, wo Theodot ihm jedoch - für ihn völlig unverständlich - die Gemeinschaft versagte.

Bis hierher folgen LOOFS und DOERRIES dem ausführlichen Bericht von ep.99. Für die folgenden Ereignisse sind sie - was sie jedoch nicht deutlich genug erkennen lassen! - auf eine Rekonstruktion angewiesen:

Im Juni 373 habe eine Synode in Nikopolis einen Tomus (=ep.125) aufgesetzt, wohl unter Federführung des Basilius, der ihn dann mit nach Sebaste genommen und Eustathius zur Unterzeichnung bewogen habe. Aber dieser machte der scheinbaren Union ein schnelles Ende, indem er seine Unterschrift widerrief und Basilius dogmatisch angriff als einen Neuerer und Apollinaristen.

Die meisten dieser Fakten stehen aufgrund der Angaben des Basilius fest, sodaß es unnötig ist, den ganzen Problemkreis aufs neue zu untersuchen. Nur an zwei Punkten kann bzw. muß man über die Darstellung von LOOFS und DOERRIES hinausgehen: 1. Bei ihnen fehlt weitgehend eine Erörterung der M o t i v e der drei Parteien. Die großen Zusammenhänge müssen deutlicher herausgearbeitet werden. - 2. Die soeben skizzierte Rekonstruktion der unmittelbar zum Bruch führenden Ereignisse - im Zusammenhang mit ep.125 - ist möglicherweise falsch.

Beginnen wir mit dem ersten Punkt, einer Darstellung der Ereignisse und ihrer Hintergründe aus unserer Sicht:[2]

Die in den Jahren 373-76 kulminierende Auseinandersetzung setzte - für uns erkennbar - damit ein, daß Basilius etwa 372 in eine Position zwischen zwei Fronten geraten war: Von den Anhängern des Eustathius wurde er wegen seiner Trinitätstheologie und Pneumatologie angegriffen, von Theodot und dessen Anhang wegen seiner Gemeinschaft mit Eustathius.[3] Dogmatische Differenzen vermischten sich mit einem kirchenpolitischen Machtkampf zwischen der Metropole von Armenia I und der abtrünnigen Stadt Nikopolis. Der unversöhnliche Gegensatz zwischen Sebaste und Nikopolis - der sicher entscheidend damit zusammenhing,

---

1) Zum Ganzen s. LOOFS S.27-32 und DOERRIES S.35

2) Vielfach handelt es sich um eine Deutung der feststehenden Fakten, die nicht im einzelnen begründet wird, weil sie dem, der die Fakten kennt, ohne weiteres einleuchten wird.

3) Die Reserve des Theodot gegen ihn wird deutlich aus ep.99. Weitere Angriffe von "rechts" gegen Basilius sind erkennbar in den Briefen des Athanasius an Palladius (MG 26,1168B ff) und Johannes und Antiochus (ebd,1165C ff), in Bas.ep.71 und Greg.Naz.ep.58 (s. dazu DOERRIES S.26) und in Bas.ep.141,2.
Für die Angriffe der Eustathianer s. ep.244,2 (ἄνθρωποι μισοῦντες ἡμᾶς verleumden Basilius bei Eustathius)

daß die Nikopoliten erklärte Nizäner waren - muß als der Schlüssel für die folgenden Ereignisse angesehen werden.[1] Theodot hatte keine Gemeinschaft mit den Eustathianern und wünschte sie offensichtlich auch nicht. Ebenso gilt es für Eustathius. Basilius aber stand in der Mitte zwischen beiden mit seinem Unionsplan. Er wurde von Theodot mit dem Anthem bedroht, weil er mit dem Häretiker Eustathius verkehrte und also selber d o g m a t i s c h

---

1) Daß Theodot Nizäner war, ergibt sich evident aus den Angaben des Basilius. Er muß eine nizänische Partei im nördlichen Kleinasien gebildet haben (über deren Umfang wir jedoch nichts mehr ausmachen können), wie die Tatsache zeigt, daß er regelmäßig im Juni eine Synode in Nikopolis veranstaltete (ep.95 und 98). Damit schuf er aber nicht nur ein Gegengewicht gegen seine Metropole Sebaste, sondern verdrängte sie sogar, da Eustathius offiziell als nicht im Amte befindlich galt: 367 ordnete ein Edikt des Valens die Verbannung der unter Konstantius exilierten Bischöfe an (Soz.VI,12,5; p.252,12 ff), zu denen auch Eustathius gehörte. Er ist aber trotzdem in Sebaste geblieben. Daß er offiziell nicht als Metropolit anerkannt wurde, zeigt der Auftrag an Basilius, Armenien zu visitieren (ep.99). Theodot wird wohl - zur Unterstützung seiner dogmatischen Opposition - von diesem Rechtstitel Gebrauch gemacht haben, zumal er zusammen mit Basilius die Visitation durchführen sollte. Auch Anthimus von Tyana griff zu dieser Zeit in Armenia I ein (s.ep.12o und 122). So wird Nikopolis eine Zeitlang eine Art Nizäner-Metropole im nördlichen Kleinasien gewesen sein! Wenn Basilius - ohne Zustimmung des Eustathius - die Visitation in Armenien durchführte, so ist das mit Recht als ein böser Affront zu verstehen (s. LOOFS und SCHWARTZ), bedeutet es doch die Anerkennung der offiziellen Ausschaltung des Eustathius. Notwendig scheint eine Visitation kaum gewesen zu sein, wenn man die unbestritten starke Stellung des Eustathius dort bedenkt.

LOOFS S. 65 nennt als Grund für die Spannungen allgemein eine kirchenpolitische Rivalität. Für ihn - ebenso wie für SCHWARTZ - ist der Schlüssel zum Verständnis des Kampfes die Meletius-Frage (S. 65-68): die (postulierte!) vorgegebene Feindschaft zwischen Eustathius und Meletius. Da hier viele Unklarheiten bestehen (z.B.: wann wurde Meletius zum Bischof von Sebaste gemacht?), ist es nicht ratsam, dem Verhältnis zwischen diesen beiden Männern allzu großes Gewicht beizulegen.

verdächtig sein mußte.[1] Dieses Anathem aber hätte seine Verbindung mit Meletius und den anderen "Jungnizänern", sein gesamtes orientalisches Unionswerk zerstört! Daher war er zum Handeln genötigt, und ihm bot sich als beste Lösung eine Einigung des nördlichen Kleinasiens an: Wenn Eustathius sich im nizänischen Sinne erklärte, dann wäre zum einen er selber den Angriffen der Nikopoliten entzogen und zum anderen die Grundlage für eine Union zwischen Theodot und Eustathius geschaffen.

Dieser Plan war jedoch aus verschiedenen Gründen von vornherein zum Scheitern verurteilt: 1. Basilius selber wußte bereits 372 genau, daß Eustathius nicht völlig"orthodox" war.[2] - 2. Ihm selber waren zwar theologische Formeln und Schlagwörter weniger wichtig als der theologische Kern;[3] und er konnte sich daher auf dieser Basis mit Eustathius notfalls einigen.[4] Aber die Nikopoliten bestanden offenbar auf Formeln,[5] d.h. auf dem antipneumatomachisch erweiterten Nizänum. - 3. Der Einfluß der prononciert antinizänisch-pneumatomachisch ausgerichteten Eustathianer auf ihren Meister wurde von Basilius unterschätzt.[6]

---

1) Das ist der ernste Hintergrund all dieser Verhandlungen! (Ersteres ist zu schließen aus ep.99,3, letzteres ist die Konsequenz daraus).

2) s. vor allem ep.128

3) s. dazu DOERRIES S. 2o.26 u.ö.

4) So dürfte es im Mai 372 in Sebaste gewesen sein, während es in den späteren epp. 128 und 125 bereits um feste Formeln geht.

5) s. ep.244,2: Sie forderten eine πληροφορίαν πίστεως.

6) Daß die Umgebung des Eustathius schärfer pneumatomachisch dachte als er und ihn unter Druck setzte, wird deutlich aus ep.99,2 (der Presbyter Poimenius vertritt die eigentliche Opposition gegen Basilius); ep.99,3 (die Negierung der Übereinkunft vom Mai 372 wird im wesentlichen von den genannten ἴδιοι μαθηταί ausgegangen sein); ep.244,2 (die Umgebung des Eustathius arbeitete schon vor dem "Tomus" von ep.125 gegen Basilius und drängte nach dessen Unterzeichnung auf Abbruch der Beziehungen). Dafür spricht auch die S. 59 getroffene Feststellung, daß es neben Eustathius radikalere Pneumatomachen gab (vgl. dazu ep.128,2).

Die Vorgänge sind aufgrund von ep.99 im wesentlichen klar. Folgendes ist zur Verdeutlichung zu ergänzen: Daß im Juni 372 Basilius und Theodot in Nikopolis nicht zusammentrafen, wird von LOOFS und DOERRIES nicht weiter begründet. Es dürfte daran gelegen haben, daß Basilius auf der Reise nach Nikopolis sich vorher mit Eustathius in Sebaste geeinigt hatte.[1] D a s wollte Theodot ja gerade nicht, sondern eine Distanzierung von Eustathius, die dessen Isolierung zur Folge hätte.[2] Basilius hatte dann aber doch - auf der Zusammenkunft in Getasa - Theodot für seinen Unionsplan gewonnen, wobei aus ep.99,3 noch dessen Zögern deutlich wird (während Meletius sogleich zustimmte). Wie ist dann die anschließende rätselhafte Verweigerung der Kirchengemeinschaft in Nikopolis zu verstehen? Wohl doch so, daß Theodot meinte, Basilius hätte die verabredete Reise nach Sebaste gleich im Anschluß an Getasa unternehmen sollen; daß er sich also hingehalten oder gar getäuscht fühlte und deshalb Basilius - als einem mit Häretikern Verbundenen - die Gemeinschaft versagte.

Für den Fortgang unserer Untersuchung stellt sich nun das oben genannte Problem der Rekonstruktion der Ereignisse bis zu ep.125 und dem Bruch mit Eustathius. LOOFS' These, der sich DOERRIES anschließt, ist die, daß Basilius - nachdem er im Herbst 372 seine Armenien-Reise fortsetzte und anschließend Eusebius in Samosata besuchte - im Juni 373 einer Nikopolitaner Synode beiwohnte und als deren Abgesandter Eustathius das mit ep.125 aufbewahrte Dokument vorlegte.

---

1) ep.99,3 macht den Zusammenhang zwischen der "Ausladung" des Basilius durch Theodot und seiner Einigung mit Eustathius deutlich. Wenn Basilius ep.98,1 als Grund angibt, daß er von sich aus verzichtet habe, so widerspricht das dem was er nach ep. 99,3 g e t a n hat.

2) Wahrscheinlich diente die Einladung an Basilius dem Zweck einer anti-eustathianischen Union. Interessant ist, daß (s.ep.95) Basilius es sich nicht zutraute, a l l e i n mit der Nikopolis-Synode zu verhandeln - auch das ein Indiz dafür, daß es irgendwelche dogmatischen Differenzen gegeben haben muß.

Dazu ist zunächst zu sagen, daß aus den Basilius-Briefen nichts dergleichen d e u t l i c h hervorgeht und daß die Lücke zwischen der Verabredung im Sommer 372 in Getasa und deren Ausführung im Juni 373 unausgefüllt und schwer verständlich bleibt. Warum sollte Basilius so lange gewartet haben?

Aber LOOFS hat einige gute Gründe für seine Rekonstruktion. 1. In ep.244,2;913B berichtet Basilius über die Übereinkunft mit Eustathius: τῶν Νικοπολιτῶν ἀπαιτούντων τινὰ πληροφορίαν πίστεως ... ἔδοξεν ἡμῖν τὴν διακονίαν τοῦ γράμματος ὑποδέξασθαι. – καὶ δὴ καὶ συνεγέγραπτο μὲν ἡ πίστις, προσηνέχθη δὲ παρ' ἡμῶν· ὑπεγράφη δέ. - 2. In ep.13o,1;561B schreibt Basilius, Theodot habe ihn getadelt, daß er ihm nichts über die Eustathius-Sache gemeldet habe seit der Zeit: ἐξ οὗ ἀνεχωρήσαμεν τότε τῆς σῆς εὐλαβείας τὰς περὶ τῆς πίστεως προτάσεις τῷ Εὐσταθίῳ φέροντες - 3. Ep.127;553B sagt Basilius, er wolle schweigen - wohl über die vorher genannten κατὰ τὴν Νικόπολιν ταραχαί –, ἵνα μὴ δόξωμεν τοὺς ἐκ μεταβολῆς ἀγαπητοὺς ἡμῖν γενομένους οἱονεὶ τῇ ὑπομνήσει τοῦ σφάλματος στηλιτεύειν. 4. In ep.126 schreibt Basilius von einer Synode in Nikopolis, zu der er gefahren sei.

LOOFS' Deutung dieser Stellen sieht so aus: 1.Ep.13o,1 müsse ein anderes Zusammentreffen mit Theodot meinen als das des Jahres 372; 2. aufgrund von ep.126 müsse es eine Synode in Nikopolis gewesen sein, durch die 3. Basilius und Theodot Freunde geworden seien (so wird ep.127 gedeutet); 4. ep.244,2 fasse diese Vorgänge zusammen. Auf diese Argumentation baut LOOFS dann die erwähnte Rekonstruktion. Das ist aber nicht zwingend: 1. Ep.126 (an Atarbius von Neocäsarea), die im Zusammenhang mit den pontischen Verhandlungen um die Sabellianer von Neocäsarea[1] stehen dürfte, kann genauso gut, wenn nicht besser, eine Synode des Jahres 375 meinen, weil zu dieser Zeit gerade in Nikopolis Unruhen waren und Eingriffe von außen stattfanden. - 2. Die in ep.127 gemeinten Vorgänge sind - wie

---

1) Nach LOOFS' Datierung Spätsommer 375

LOOFS selber zugibt - unklar. Zudem passen die ταραχαί und das σφάλμα der "jetzigen Freunde" sehr schlecht auf die postulierte Nikopolis-Synode, wohl aber für die Szene in Nikopolis im Sommer 372 (im Anschluß an das Getasa-Gespräch). Doch auch damit wären nicht alle Unklarheiten aufgelöst. - 3. Ep.13o,1 meint zweifellos ein Zusammentreffen mit Theodot, von dem aus Basilius mit περὶ τῆς πίστεως προτάσεις zu Eustathius reiste. Es wird dort aber nicht gesagt, daß dies in Nikopolis und anläßlich einer Synode gewesen sei. - 4. Dasselbe gilt für ep.244,2.

Es muß also eine andere als die LOOFS gebotene Rekonstruktion der Ereignisse gesucht werden. Der Tatsache, daß Basilius von einer zweiten Zusammenkunft oder gar einer Synode n i c h t s sagt, sollte man einiges Gewicht beimessen. Und ferner ist es verwunderlich, daß Basilius, wenn er im Auftrage einer Synode zu Eustathius fuhr, hinterher ihr nichts berichtete und daß er gegenüber Theodot, seinem "neuen Freund" (so LOOFS), auffallend lange schwieg, wie es ihm jener nach ep.13o vorgeworfen hat. Dieses eigenartige dreijährige Schweigen (s. LOOFS S.19f) ist so rätselhaft, daß man es nicht allein mit Basilius' Enttäuschung und Krankheit erklären kann.

Wenn man die in den Briefen gebotenen Fakten aneinanderreiht, dann ergibt sich als die wahrscheinlichste Lösung, daß der Bruch mit Eustathius zeitlich mit dem Getasa-Gespräch und der Armenien-Reise zusammenhing. Die Angaben von ep.244,2 passen gut dazu: Die Nikopoliten forderten eine πληροφορία πίστεως - eben in dem Getasa-Gespräch.[1] Basilius besorgte es, die Glaubensformel Eustathius vorzulegen und seine Unterschrift einzuholen. Daß er dies sogleich anschließend getan haben müsse, braucht man nicht daraus zu schließen; diese Darstellung, die einige

1) In ep.99,2 erscheint das als Vorschlag des Basilius, doch das mag Tendenz des Basilius sein.

Jahre später geschrieben ist, rafft die Punkte zusammen. Wenn es aber ep.13o,1 heißt: "Seit der Zeit, wo wir damals von deiner Frömmigkeit schieden und dem Eustathius die Vorlagen bezüglich des Glaubens brachten..", muß man doch annehmen, daß Basilius unmittelbar vor der Übereinkunft mit Eustathius mit Theodot zusammengekommen war. Ist es nicht gut denkbar, daß diese Zusammenkunft jene schon erwähnte peinliche Szene in Nikopolis war? Dann wäre der Vorgang so gewesen: In Getasa wurde die Glaubensformel für Eustathius verabredet; statt sogleich nach Sebaste zu fahren, visitierte Basilius zunächst Armenien,[1] machte sich aber nach dem Eklat in Nikopolis nach Sebaste auf, wo er von Eustathius die Unterschrift erhielt (ep. 125),[2] die dieser dann wenig später widerrief.

Mit dieser Rekonstruktion sind keine Ereignisse postuliert, die die Quellen nicht hergeben, und es besteht keine zeitliche Lücke von fast einem Jahr zwischen der Planung der Unterschrift und der Ausführung. Eine Synode und einen "Tomus von Nikopolis"[3] hat es also nicht gegeben! Außerdem wird durch das Ergebnis die Chronologie der Basilius-Briefe berührt: Möglicherweise muß die ganze von LOOFS auf das Jahr 372 datierte Korrespondenz auf 373 verlegt werden.[4]

1) Daß er im Anschluß daran Samosata besuhhte (so LOOFS S.3o nach ep.138), ist bei dieser Sicht der Dinge unmöglich. Dies muß also eher geschehen sein, was sich durchaus mit den Angaben von ep95 und 98 deckt.

2) Eustathius wird ihm nicht so einfach nachgegeben haben, wie man aufgrund des in ep.99 Berichteten annehmen kann. Man wird deshalb ein weiteres Gespräch zwischen Eustathius und Basilius voraussetzen müssen, das mit einer Diskussionsniederlage des Eustathius endete (s.S.41).

3) So DOERRIES S.35.38. - Daß bei Leontius von Byzanz ep.125 als Synodalbrief erscheint, (S.38A.2), spricht nicht dagegen: Das kann nachträgliche Deutung sein!

4) Oder auch 374! (s. dazu S.2o4 Anm. 2)

Es läßt sich auch besser erklären, warum Basilius dem Theodot nicht Bericht erstattete. F r e u n d e waren sie ja keineswegs geworden (gegen LOOFS), nicht einmal Verbündete. Es ging für Basilius darum, nicht die Kirchengemeinschaft mit den Nizänern von Nikopolis zu verlieren, was er durch die Umstimmung des Eustathius erreichen wollte. Hätte sich durch die Abmachung mit Nikopolis die Möglichkeit einer kirchenpolitischen Union geboten, dann hätte er gewiß diese jungen Kontakte gepflegt und nicht durch völliges Schweigen abrupt unterbrochen. Der von E u s t a t h i u s ausgelöste Bruch bedeutete für Basilius das Scheitern seiner bisherigen Kirchenpolitik für den kappadokisch-armenischen Raum.[1] Dadurch war er in den Augen der Nikopoliten völlig bloßgestellt: E r hatte ja immer auf eine Union mit Eustathius gedrängt, aber dieser hatte darauf keinen Wert gelegt. Das Schweigen gegenüber den Eustathianern u n d den Nikopoliten muß als Zeichen gänzlicher Isolierung verstanden werden. Basilius saß nun wirklich zwischen den Stühlen, ein "verschmähter Liebhaber" des Eustathius mußte eine für die Nikopoliten verdächtige Gestalt sein. Erst nach etlicher Zeit kam es - durch den Brief des Theodot, der in ep.13o vorausgesetzt wird - zu einer erneuten Verständigung.[2]

---

1) Daß Basilius die Unterschrift des Eustathius unter ep.125 im Rahmen einer größeren Unions-Politik sah, zeigt die Verabredung zu einer anschließenden Synode der Bischöfe Armeniens und Kappadokiens (ep.244,2; 913C: ἑνωθῆναι ἀλλήλοις).

2) Es ist wenig wahrscheinlich, daß ep.13o zwei volle Jahre nach dem Bruch mit Eustathius liegt (so LOOFS S.53, DOERRIES S.1o6). Den Angaben des Briefes nach wird man höchstens an ein Jahr denken.



2.) Die Konsolidierung der pneumatomachischen Partei in den Jahren 373-76

Den Bruch hat Eustathius dadurch herbeigeführt, daß er seine Unterschrift unter das Dokument von ep.125 widerrief. Die entscheidende Rolle wird dabei seine Anhängerschaft gespielt haben, die dogmatisch eindeutiger festgelegt war als er und ihn praktisch zum Widerruf nötigte (ep.244,2;913D). Als hauptsächlicher Grund wurde angegeben, daß man von Basilius getäuscht worden sei: Er habe gar nicht als Mittelsmann der Nikopoliten gehandelt, sondern auf eigene Faust.[1] Diesen Vorwurf verbreitete man in einem Rundschreiben gegen Basilius, das ihn mit kräftigen Worten als Verderber der Kirche und Neuerer in Glaubensdingen hinstellte.[2]

Kurz darauf setzte man die Agitation durch einen zweiten, vernichtenden Schlag fort: In einem Rundschreiben wurde ein Brief des Basilius an Apollinaris von Laodicea ausgespielt, dem ein deutlich sabellianisierendes Syntagma angehängt wurde, als dessen Verfasser letzterer erscheinen mußte, ohne daß sein Name genannt wurde.[3] Damit kam Basilius in den Geruch, selber ein Sabellianer zu sein - ein Vorwurf, der ihm auch sonst zu schaffen machte.

In den Basilius-Handschriften findet sich ein Briefwechsel mit Apollinaris (ep.361-64). Das Syntagma, aus

---

1) Ep. 244,5; 917C (δόλον καὶ ἐαδιενεγιάν). - SCHWARTZ S.61: "Jene ὁμολογία ... sei eine ihm von Basilius gestellte Falle gewesen". Das ist ohne Anhalt am Text.

2) Ep. 244,5; 917C und 2;913D; Ep. 226,3; 848C

3) Basilius macht hierüber verwirrende Angaben, aber das Wesentliche wird aus ep. 129 und 131 deutlich. - SCHWARTZ S.62 A.3 gibt eine klare Rekonstruktion.

dem Basilius in ep.129 zitiert, ist von LOOFS in der von LEOPOLD SEBASTIANI 1796 publizierten Edition wiederentdeckt und von H.DE RIEDMATTEN 1956 in einer kritischen Ausgabe neu vorgelegt worden.[1] Seit den Maurinern galt der Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris allgemein als unecht, und LOOFS hat auch das Syntagma für eine Fälschung erklärt, die aus derselben Werkstatt wie der Briefwechsel stamme (S.74). Aber nachdem schon DRÄSEKE und BONWETSCH die Echtheit des Briefwechsels verteidigt hatten und SCHWARTZ sich auch für die Echtheit des Syntagmas ausgesprochen hatte, haben G.L.PRESTIGE[2] und H.DE RIEDMATTEN diese Frage vorerst endgültig positiv entschieden: Epp.361-64 stellen einen echten Briefwechsel dar, und auch das Syntagma hat als echtes Werk des Apollinaris zu gelten.[3]

Eustathius hat also gegen Basilius n i c h t mit gefälschten Schriftstücken operiert - von diesem uralten Vorwurf wird man ihn endlich befreien müssen! Für Basilius aber war es eine gefährliche Anklage: Er erschien nicht nur allgemein als Sabellianer und Gesinnungsgenosse eines im Orient weithin geächteten Irrlehrers, sondern mußte

---

1) LOOFS S.71 A.7 (abgedruckt auf S.72 f).- HENRI DE RIEDMATTEN, La correspondance entre Basile de Cesarée et Apollinaire de Laodicée, JThS 7,1956; S.199-21o. 8,1957, S.53-7o (abgedruckt auf S.2o8-1o).

2) St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, ed. by H.CHADWICK, London 1956

3) Während PRESTIGE stärker die Übereinstimmung zwischen ep.361 und 363 und den sonstigen Schriften des Basilius herausstellt und die Korrespondenz in den passenden historischen Rahmen der Jahre 359-62 einordnet, untersucht DE RIEDMATTEN darüberhinaus die Beziehungen zwischen ep.362 und dem Syntagma einerseits und der κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris andererseits; er kommt zu dem Ergebnis, daß beide echt seien (S.65.69) und weder sabellianisch noch modalistisch seien (S.63). Zu Recht datiert er epp. 363/64 auf das Jahr 364 (S.58f). (Vgl. dazu CHADWICKs Vorwort zu Prestige S.VIIIf, der auf die Beziehungen zwischen ep.364 und der ps.ath. "Refutatio hypocrisis Meletii.." aufmerksam macht.) Dagegen dürften epp.361/62 wegen der Erwähnung Gregors vor 36o anzusetzen sein.

auch gegenüber seinem jüngsten Bundesgenossen, Meletius von Antiochia, in den Verdacht geraten, mit einem von dessen Kontrahenten konspiriert zu haben (s.ep.129,1). Da Sabellianismus im Orient um diese Zeit der schlimmste Vorwurf war, konnte Eustathius so seinen Bruch mit Basilius als dogmatisch korrekt untermauern: Basilius sei ein sabellianischer Neuerer, zumal hinsichtlich seiner Pneumatologie; seine neue Lehre habe er von Apollinaris. Zugleich mußte das ὁμοούσιος durch die von diesem gegebene Auslegung heftig diskreditiert werden und so die Weigerung des Eustathius erneut begründen.

Basilius schreibt, diese "Heimtücke" seines ehemals verehrten Meisters habe ihn so sehr verbittert, daß er daraufhin lange Zeit geschwiegen habe. Es wurde schon gesagt (S.2o1), dieses Schweigen lasse sich nur aus der völligen Isolation erklären, in die Basilius geraten war. Man wird jetzt hinzufügen können: Der Vorwurf, mit Apollinaris in Gemeinschaft zu stehen, war ein so vernichtender Schlag, dem nur mit Schweigen begegnet werden konnte.

Aber hat dieses Schweigen wirklich drei Jahre gedauert, wie LOOFS und DOERRIES annehmen?[1] LOOFS bezieht sich auf die Aussage von ep.226,1;844B: τρίτον γὰρ ἤδη τοῦτο ἔτος ἐστίν, ἐν ᾧ ... φέρω τὰς τῆς κατηγορίας μάστιγας (im Folgenden wird von σιωπᾶν geredet). Sie ist für ihn -neben ep.251 - der wichtigste Angelpunkt der rekonstruierten Chronologie! Aber ob Basilius wirklich drei Jahre lang wehrlos schweigend zugesehen hat und damit von den Gegnern kirchenpolitisch ausgeschaltet war, dürfte man bezweifeln. Ein kürzerer Zeitraum wäre wahrscheinlicher.[2] Daß dieses

---

1) LOOFS S. 19; DOERRIES S.1o3. S.1o7 A.1

2) Ob man diese Aussage τρίτον .. τοῦτο ἔτος so sicher auf ein d r e i jähriges Schweigen beziehen darf, muß man zumindest fragen, da wir nicht wissen, ob Basilius mit ἔτος die Zeitdauer meint oder sein Kalenderjahr. Wenn man das letzte annimmt, könnte der Abstand zwischen dem Bruch und ep.226 sogar nur anderhalb Jahre betragen: Ob das Kalenderjahr des Basilius nun am 1.9., 23.9. oder am 12.12. begann, da ep.226 von LOOFS in den Dezember 375 gesetzt wird, könnte mit der Angabe "3. Jahr" auch die Zeit vor dem 23.9. (1.9.;12.12.) 3 7 4 gemeint sein. Und

Schweigen sowieso nur die Verteidigung gegen die Eustathianer betrifft und nicht etwa ein Unterlassen jeglicher Korrespondenz, hat schon TILLEMONT mit Recht angenommen.[1] Auf ep.13o wurde schon hingewiesen (s.o.S.2o1 A.2); auch ep.131 wäre hier zu nennen, die den Ereignissen nach dem Bruch sehr nahe steht - das sieht man besonders an der Haltung gegenüber dem Apollinaris-Vorwurf - und nichts von einem Schweigen erwähnt. Das Gleiche gilt für ep.129.

Die Isolierung des Basilius - und die aus ihr folgende Zurückhaltung - hatte zur Folge, daß Eustathius und seine Verbündeten die Kirche des nördlichen und einiger Teile des südlichen Kleinasiens beherrschten (s.dazu das nächste Kapitel). Zunächst hielt er zusammen mit Theophilus von Castabala eine Reihe von Synoden in Kilikien ab, zweifellos, um dort die pneumatomachische Lehre zu bekräftigen (ep.13o,1;564A). Dort scharte man sich um ein eigenes Bekenntnis - als Gegenstück zum Nizänum -, über das wir jedoch nichts weiter ausmachen können.[2] Der Gewinnung des Südens folgte die kirchenpolitische Eroberung des Nordens. Hierzu taten sich die Pneumatomachen mit den Homöern und der Staatsgewalt, dem Vicarius der Diözese Pontus Demosthenes, zusammen. Basilius stellt das als Gesinnungslosigkeit hin, aber aus ep.251,3;936A ist zu schließen - was durch unsere dogmengeschichtliche Untersuchung bestätigt wird -, daß Pneumatomachen und Homöer einander dogmatisch nähergekommen waren, sodaß sie sich

---

das würde passen, da der Bruch etwa im Juni stattfand.

Diese kürzere Spanne wäre wahrscheinlicher als ein dreijähriges wehrloses Schweigen. Aber das würde bedeuten, daß ein großer Teil der LOOFS'schen Chronologie ins Rutschen kommt.

---

1) Mémoires... t.IX, p.2o5 (s. DOERRIES S.1o7 A.3)

2) Die Angabe ep.13o,1;564A: πίστιν ... ἣν μόνου ἦν Ἀρείου συγγράψαι καὶ εἴ τις αὐτοῦ γνήσιος μαθητής ist blanke Verleumdung (s.S.217 A.1). Basilius stellt es hier und in ep.244,3; 837C so hin, als habe Eustathius dieses Bekenntnis vor einem uns unbekannten Gelasius abgelegt. Auch dies soll ihn herabsetzen! Es wird wohl so gewesen sein, daß dieser kilikische Bischof jener Synode präsidierte, die das Bekenntnis aufstellte.

mit Recht gegenseitig für orthodox erklären konnten.[1] Daß Eustathius sein Verhältnis zu den Homöern, die er immer bekämpft hatte, nun überprüfen mußte, war zudem eine kirchenpolitische Notwendigkeit, da er sonst infolge seiner eindeutigen Stellungnahme gegen Basilius zwischen den Fronten isoliert worden wäre und weil er nur so wieder in den legitimen Besitz seiner Metropolitanrechte kommen[2] und sich gegen die Umtriebe der Nizäner in seinem Bereich wehren konnte.

Durch diese Zusammenarbeit mit den Homöern gelang es, weite Teile des nördlichen Kleinasiens zu beherrschen. Ja, zeitweise bestand sogar die Aussicht, den mächtigen Metropoliten Basilius zu verdrängen, was den kirchenpolitischen Sieg besiegelt hätte.[3] Wie die Vorgänge im einzelnen lagen, hat LOOFS S.8-17 geklärt und braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Die Krönung dieser Ausbreitung und Konsolidierung der Pneumatomachen dürfte die Synode von Kyzikus (376) gewesen

---

1) Eine mysteriöse Gestalt in diesem Zusammenhang ist der von Basilius oft genannte Euhippius. Wir wissen sonst nichts über ihn und können ihn daher nicht einordnen. Nach den Angaben bei Basilius ergibt sich folgendes Bild: Euhippius nahm 36o (als Bischof) an der Synode von Konstantinopel als maßgeblicher Homöer-Führer teil. (Daß er letzeres war, wird man angesichts der Tatsache bezweifeln dürfen, daß er in den Kirchengeschichten in diesem Zusammenhang nicht auftaucht, obwohl Basilius ihn ep.128,2; 556D als alten Mann bezeichnet.) In den Jahren um 375 spielte er unter den kleinasiatischen Gegnern des Basilius wohl eine wichtige Rolle, jedenfalls ist er diesem sehr verhaßt (s. ep.251,2+3;ep.68;128;239). Vielleicht ist er seit 371 der "Arm" der staatlichen Kirchenpolitik für das nördliche Kleinasien gewesen (s.ep.68;428A).

2) vgl. SCHWARTZ S.59

3) Gregor von Nazianz redet in seiner Gedenkrede auf Basilius (or.43,68;MG 36,588B) im Zusammenhang mit den pneumatomachischen Kämpfen davon, daß Basilius zur Verbannung verurteilt worden sei (ohne die Ausführung zu erwähnen). Das stimmt überein mit der ungenauen Andeutung des Basilius in ep.129,2;56oB, daß der Kaiser aufgrund von Verleumdungen zunächst "gegen ihn" gewesen sei, dann aber seinen Beschluß geändert habe. Basilius dürfte also zeitweise von Staats wegen verurteilt gewesen sein, ohne daß das Urteil vollstreckt worden wäre (vgl.ep.225;84oB; ep.231;861B).

sein, die Basilius nur kurz erwähnt.[1] Hier scheint das offizielle Bekenntnis formuliert oder bestätigt worden zu sein: Der Geist ist κτίσμα (s.S.59). Der bekenntnismäßigen Konsolidierung ging eine organisatorische voraus: Man weihte vielerorts pneumatomachische Bischöfe und weihte übertretende Bischöfe sogar wieder (was Basilius als Ungeheuerlichkeit anprangert).[2] Das heißt: Man empfand sich selbstverständlich als d i e katholische Kirche.

Leider hört unsere einzige Quelle, das Brief-Corpus des Basilius, mit dem Jahr 376/77 auf, uns Nachrichten über die Pneumatomachen zu liefern. Das Letzte, was wir über Eustathius erfahren, ist die Bitte des Basilius in seinem Schreiben an die Okzidentalen um ein Eingreifen in die verworrene Lage des Ostens (ep.263): Gefährlich seien nicht die Arianer, die sich bereits von der Kirche getrennt hätten, sondern die Wölfe im Schafspelz, die aus den eigenen Reihen hervorgegangen seien. Namentlich werden drei Leute genannt: Zunächst und besonders ausführlich Eustathius, ferner Apollinaris und Paulinus von Antiochia. - Rom und einige sizilianische Kirchen hatten ja 366 ausdrücklich die Kirchengemeinschaft mit Eustathius bestätigt, und das muß für ihn gerade im Kampf gegen Basilius ein starker Rückhalt gewesen sein. Doch Basilius forderte eine westliche Synodal-Entscheidung vergeblich. Rom hat sich nicht dazu hergegeben, Eustathius persönlich zu verurteilen.

Außer in den Briefen des Basilius hat der kleinasiatische Pneumatomachen-Streit in zwei anderen uns überlieferten Dokumenten Nachhall gefunden.

Im Nachlaß des A m p h i l o c h i u s von Ikonium ist ein Schreiben erhalten (MG 39,93B-97C7), das er offenbar im Auftrag einer in Ikonium tagenden Synode an klein-

1) ep.244,9;924B. - Vgl. ep.244,5;92oA

2) ep.13o,2;564C. - Vgl. DOERRIES S.1o7: "Konstituierung einer Sonderkirche."

asiatische (oder nur lykaonische?) Kollegen richtete. (Adresse und Subscriptio sind verlorengegangen.) Hier wird das Nizänum in der jungnizänischen Auslegung zwar gegen Sabellianer, Arianer, Anhomöer und Pneumatomachen bekräftigt, aber es scheint, daß diese Synode sich ausschließlich mit der Pneumatomachen-Frage beschäftigte. Anlaß dazu waren "Fragen" der Adressaten, und es wird deutlich, daß sie in ihrem Gebiet mit gegnerischen Drohungen und Zwangsmaßnahmen sowie Uneinigkeit im eigenen Lager zu schaffen hatten (97B): Zweifeln περὶ τοῦ πνεύματος (96B) - ein Indiz für die Unruhe, die die pneumatomachische Frage in die kleinasiatischen Gemeinden trug. Typisch anti-pneumatomachische Stichworte tauchen hier auf: Keine ἑτέρα φύσις in der Trinität; man darf nichts ἀπὸ τῆς τριάδος ἀποτέμνειν(96B); wer den Geist von der Gottheit ausschließt, muß ihn notwendig zu den Geschöpfen rechnen (96D; eine Konsequenz, die die Gegner nicht zogen?!); man muß den Geist in der Doxologie πατρὶ καὶ υἱῷ συνδοξάζειν (97B). Letzteres zeigt, wie die Fragen an Amphilochius ausgesehen haben mögen, ging doch der ganze Streit nicht zuletzt um die rechte Doxologie. Auch die Betonung des Amphilochius, daß er keinen Tritheismus lehre (97A), mag eine diesbezügliche Anfrage voraussetzen. Die dringlichste Frage aber wird die gewesen sein, ob das Nizänum etwas über das Geist-Problem aussage (96A-B). Zum Schluß wird den Pneumatomachen ihr Recht bestritten, die Gemeinsamkeit mit den Arianern zu leugnen, woraus auf deren Selbstverständnis geschlossen werden kann.

Wenn die Datierung auf 376/77 stimmt,[1] dann kann man mit MEINHOLD (Sp.1o85,7) diese Synode als Gegenstück zu der von Kyzikus beurteilen. Nur wird sie stärker lokalen Charakter gehabt haben.

1) MARAN, Vita Bas.38,1 (MG29,CLIV f) datiert auf 377, weil er eine Anspielung auf Basilius' DSS behauptet. In der Tat bestehen enge sachliche Verbindungen, besonders was den Zusammenhang Mt 28,19 - Taufe - Glauben - Doxologie angeht. DOERRIES S.156 stellt das als für Basilius typisch heraus.

Wie stark die Vorherrschaft der Pneumatomachen im Kleinasien der siebziger Jahre war, zeigt eine m.E. bisher für die Geschichte der Pneumatomachen nicht ausgewertete Quelle: das Eingreifen der i l l y r i s c h e n S y n o d e von 375 (oder 374) in die kleinasiatischen Belange (bei Theod.h.e.IV,8 f).[1] Ihr Synodalschreiben ist mindestens im Kern echt. Hier haben abendländische Bischöfe - unter maßgeblicher Anteilnahme des Ambrosius - nicht nur selber an ihre orientalischen Kollegen geschrieben, sondern auch Kaiser Valentinian I. zum ersten Male zu einer Einmischung in die kirchlichen Belange des Ostens bewogen. In einem Schreiben (IV,8,1-7;p.22o ff) hat er die Bischöfe der Provinzen Asia, beider Phrygien und Karien zur Toleranz gemahnt und gewarnt, die Entscheidung der Synode für die ὁμοούσιος τριάς zu mißachten. Gegen wen das gemünzt ist, wird allerdings nur aus dem Synodalschreiben deutlich: eindeutig gegen die Pneumatomachen! Den Adressaten wird vorgeworfen, in ihrer ganzen Provinz Furcht zu verbreiten, weil sie den Heiligen Geist von Vater und Sohn "abtrennen" (IV,9,3;p.225,11 f). Die Synode bricht die Beziehungen zu ihnen noch nicht ab, sondern will die Sachlage durch einen Gesandten prüfen lassen; sie droht aber denen, die die ὁμοούσιος τριάς nicht bekennen, mit dem Anathem. Aus dem Schreiben Valentinians wird ersichtlich, daß die Pneumatomachen im Verein mit der Staatsgewalt die Gegner unterdrückten (p.221,5).

Die Tatsache, daß der Westen hier zum ersten Male eindeutig gegen die Pneumatomachen Front machte, zeigt, daß diese keine "Winkelsekte" darstellten! Wie kamen die westlichen Bischöfe zu diesem Eingreifen? H.V.CAMPENHAUSEN führt es auf den - bis auf Bas.ep.197 verlorengegangenen -

1) Die Bedenken gegen die Authentizität der Urkunden hat HANS VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, AKG 12, Berlin-Leipzig 1929,S.32-37.93-95 zerstreut. Zum Datum s. ebd. S.279. -
LEON PARMENTIER (in seiner Einleitung zur 1.Aufl. der Theoderet-Ausgabe, GCS 19,1911,p.LXXXI) hat die zweite der drei Urkunden (LV,8,8-11) für unecht erklärt. Sein Verdacht gegenüber Teilen der beiden anderen berührt unsere Fragestellung nicht.

Briefwechsel des Basilius mit Ambrosius zurück (S.33), und das mag stimmen, wenn man bedenkt, daß Basilius zu dieser Zeit immer wieder versucht hat, den Westen zum Eingreifen zu bewegen.[1]

1) Im Synodalbrief heißt es (LV,9,5;p.227,3f), der Presbyter Elpidius solle das κήρυγμα der Kleinasiaten prüfen: εἴ γε οὕτως ἔχει, ὥσπερ ἀκηκόαμεν παρὰ τοῦ κυρίου — ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Εὐσταθίου. Hier gibt es drei Deutungsmöglichkeiten für das παρὰ .. Εὐσταθίου: 1.) Ein örtlicher Gesandter (Presbyter oder Bischof) namens Eustathius hat der Synode Bericht erstattet. - 2.) Hier wird auf die Gesandtschaft des Eustathius vom Jahre 366 angespielt (so PARMENTIER p.LXXX). - Die erste Deutung ist gut möglich, da es mehrere kleinasiatische Bischöfe dieses Namens gegeben hat, ein Nizäner namens Eustathius also Klage geführt haben kann. Die zweite ist unwahrscheinlich angesichts des zeitlichen Abstandes und der Tatsache, daß die Bischöfe, mit denen Eustathius es 366 zu tun hatte, 375 dort gar nicht vertreten waren.

So wird man eine dritte Deutungsmöglichkeit überlegen können. PARMENTIER (loc.cit.) hat darauf hingewiesen, daß der Synodalbrief eine sehr schlechte Übersetzung aus dem Lateinischen sei. Kann daher nicht dem παρὰ im ursprünglichen Text ein "de" entsprochen haben? Dann wäre der zitierte Satz so zu fassen:
Der Gesandte solle prüfen, was man von bzw. ü b e r Eustathius von Sebaste gehört habe. Dieser stand ja mit dem Westen in Kirchengemeinschaft!

Das würde bedeuten, daß hinter der hier vorausgesetzten pneumatomachischen Agitation Eustathius greifbar wird, was angesichts der Möglichkeit, daß Basilius - über Ambrosius - die Synode informierte, sowieso als naheliegend erscheint.

3. Die Verbreitung der Pneumatomachen in Kleinasien um 375

Für die pneumatomachische Kirchenpolitik nach 373 ist das Zusammengehen mit den von der Regierung protegierten Homöern charakteristisch. Wenn wir nach der Verbreitung der Pneumatomachen fragen, so läßt sich manchmal nicht klar sagen, ob dieser oder jener Ort homöisch oder pneumatomachisch bestimmt war (vorausgesetzt, daß zu dieser Zeit zwischen beiden noch ein großer sachlicher Unterschied bestand). Eine einigermaßen exakte Bestimmung läßt sich wegen des fast völligen Fehlens irgendwelcher Angaben nicht geben, wohl aber eine ungefähre. (Für die siebziger Jahre wissen wir ja auch über die nizänischen Bischöfe nicht viel!) In welchen Gebieten Kleinasiens Pneumatomachen anzutreffen waren, läßt sich nicht genau sagen. Wenn unsere Angaben uns auf die Diözese Pontus sowie die Provinzen Hellespont, Kilikien, Pamphylien, (nördliche) Euphratensis verweisen, so könnte man geneigt sein, ganz Kleinasien als Verbreitungsgebiet dieser Pneumatomachen anzusehen. Doch eine nähere Untersuchung zeigt, daß es im wesentlichen e i n e zusammenhängende Zone war: das nördliche Kleinasien vom Hellespont bis Armenien, zum Teil weiter nach Süden greifend; und Kilikien, das mit jenem Gebiet verkehrsmäßig eng verbunden war.

Daß Sebaste ein Pneumatomachen-Zentrum war, braucht nicht weiter erläutert zu werden.[1] Ebenso steht es mit

---

1) Aber hier gab es auch Anhänger des Basilius, wie ep.138,2 zeigt. Die Angabe (58oC) Εὐσταθίου τὸ ὕπουλον τῆς κακοδοξίας ἕλκος ἀπογυμνώσαντες dürfte jedoch auf die Zeit v o r dem Bruch mit Eustathius hinweisen (wegen des ὕπουλον ! - gegen DOERRIES S.42).

Kyzikus, wo 376 die entscheidende pneumatomachische Synode abgehalten wurde und Eleusius residierte, nach Eustathius der entscheidende Pneumatomachen-Führer. Daß demnach die Jurisdiktions-Gebiete dieser beiden Metropolen ebenfalls stark pneumatomachisch waren, ist a priori wahrscheinlich und läßt sich mit Einzelheiten belegen. Soz.VII,2;o.3o8,2of (vgl.Sokr.V,8) wird neben Eleusius als Pneumatomachen-Führer Marcianus von Lampsakus genannt und gesagt, die 36 pneumatomachischen Bischöfe auf dem Konzil 381 stammten größtenteils aus Hellespont. Marcianus ist nachweislich schon 366 und 372 homöusianischer Bischof gewesen[1] und dürfte schon damals pneumatomachische Anschauungen gehabt haben. Hellespont hat im 4./5. Jhdt. ungefähr siebzehn Bischofssitze gehabt.[2] Auch falls sie alle 381 von Pneumatomachen repräsentiert gewesen sein sollten, bleiben von den 36 noch etliche pneumatomachische Bischofssitze für andere Provinzen übrig.

In Armenien wurde 375 Fronto, der Eustathius-Anhänger, Bischof der wichtigen Stadt Nikopolis.[3] Eustathius' Anhängerschaft scheint hier mehr unter dem Kirchenvolk und den Mönchen zu suchen sein, als unter den wenigen armenischen Bischöfen. Aber wie stark seine Stellung auch unter diesen gewesen ist, zeigt der von Basilius selbst eingestandene Mißerfolg seiner armenischen Visitationsreise von 373 bzw.372 (ep.244,4). Der im Zuge dieser Visitation eingesetzte Bischof von Satala, Poimenius, stand auf seiten des Basilius, desgleichen Euphronius von Colonia (in Armenia I) sowie der Metropolit von Armenia Secunda, Otreus von Melitene (ep.228;229;181). Ob der (ohne Ortsangabe genannte) Bischof Faustus (ep.12o;122), der von Anthimus von

---

1) Der im Liberius-Brief bei Sokr.LV,12;489B und in Bas. ep.92 genannte Marcianus dürfte als der Bischof von Lampsakus zu identifizieren sein. Dazu paßt, daß Parthenius von Lampsakus - offenbar sein Vorgänger - etwa 36o starb (s. PIERRE BATIFFOL, Parthénius de Lampsaque, RQ 6, 1892, S.45)

2) s. RAMSAY S.152 und V.D.MEER-MOHRMANN, Karte 16 a

3) Bas.ep.238;239,1. - LOOFS S.14; DOERRIES S.35. - Aber ep.24o zeigt, daß dort eine starke nizänische Gemeinde war.

Tyana anstelle des Basilius-Freundes Cyrill geweiht wurde, ein Eustathianer war, hängt von der Bestimmung des dogmatischen Standpunkts des Anthimus vor 375 ab. - Wir finden also mehrere armenische Bischöfe auf seiten des Basilius!

Diesem erstaunlichen Ergebnis für Armenien entspricht ein ebenso verwundernswertes für Cappadocia Prima: Wir finden im Jurisdiktions-Bereich des Basilius mehrere Parteigänger des Eustathius. Ekdikius wurde 375 von der homöisch-pneumatomachischen Koalition in Parnassus eingesetzt, während der vorige Bischof, Hypsinus, vertrieben wurde.[1] In Nyssa wurde zur selben Zeit Gregor vertrieben und ein Gegner des Basilius eingesetzt, und im benachbarten Doara wurde ebenfalls ein Eustathius-Anhänger Bischof (ep.239,1). Den in diesem Zusammenhang ohne Ortsangabe genannten Bischof Anysius, der gegen Basilius agitierte (ep.239,1), wird man wohl auch in dieser Gegend ansiedeln dürfen. Nimmt man hinzu, daß auch in der Umgebung Cäsareas die Pneumatomachen vertreten waren,[2] so kommt man - die Bruchstückhaftigkeit unserer Kenntnisse sei ausdrücklich betont! - zu dem Schluß, daß Basilius in seiner eigenen Diözese von Pneumatomachen und Homöern umringt war und daß deren westlicher Teil (das spätere Cappadocia III) kirchenpolitisch weithin verloren war.[3]

Über andere Gegenden des nördlichen Kleinasien können wir nur Vermutungen anstellen. Wenn im Winter 375 in Ankyra eine homöisch-pneumatomachische Synode stattfand,[4]

1) Bas.ep.237,2. - Ekdikius agitierte eifrig gegen Basilius, setzte z.B. in Nyassa den Nachfolger des abgesetzten Gregor ein.

2) Bas.ep.251,4 legt die Vermutung nahe, daß die Bewohner von Eväsä keineswegs die Pneumatologie des Basilius teilten, scheint also pneumatomachische Agitation in diesem Ort vorauszusetzen. - Aus ep.226 kann man den Schluß ziehen, daß auch die Mönche des Basilius von Eustathius beeinflußt wurden (vgl.ep.295).

3) ep.52 (zur Datierung auf 375/76 s. DOERRIES S.115 A.1) zeigt, daß selbst in einem Frauenkloster die Pneumatomachen Unruhe stifteten. (Es muß den Angaben des Briefes nach bei Colonia, also im westlichen Kappadokien liegen.)

4) s. LOOFS S.11 ff

wird anzunehmen sein, daß die Metropole Galatiens - und ihr Bischof, der Nachfolger des Athanasius - diser kirchenpolitischen Richtung angehörte. Der Bischof der Metropole von Hellenopontus, Amaseia, stand um 375 in Verbindung mit Eustathius (ep.251,3); desgleichen der Paphlagonier Basilides, den man aufgrund von ep.226,2 als Metropoliten von Gangra ansehen darf.[1] Wie ep.212 und 216 zeigen, gab es in Dazimon (Hellenopontus) einen großen eustathianischen Anhang. Auch an der pontischen Küste hatte die eustathianische Agitation Früchte getragen.[2] Wenn um diese Zeit noch Marathonius lebte, über den wir nur ganz spärliche Nachrichten besitzen, dann war auch die Metropole von Bithynien, Nikomedien, pneumatomachisch beherrscht. Daß es in Bithynien Pneumatomachen gegeben haben muß, ist angesichts der Nähe zum erz-pneumatomachischen Hellespont wahrscheinlich. Möglicherweise ist daher auch Eugenius von Nicäa, ein bedeutendes Glied der alten Mittelpartei und späterer Homöusianer, den Pneumatomachen zuzurechnen. Es ist zumindest auffällig, daß dieser berühmte Kirchenmann nicht unter den Bundesgenossen des Basilius auftaucht. Wann der Pneumatomache Sabinus Bischof von Heraklea wurde, steht zwar nicht genau fest (irgendwann in den siebziger Jahren), aber die wichtige Metropole Thrakiens, deren Verbindungen zum nördlichen Kleinasien sehr eng waren, dürfte um 375 pneumatomachisch gewesen sein.[3]

Damit ist wahrscheinlich gemacht, daß fast alle Metropolen des nördlichen Kleinasien um 375 pneumatomachisch waren! Der Schluß von der dogmatischen Haltung des Metropoliten auf die ihm unterstellten Bischöfe und Kirchen

1) Vgl. dazu HENRY M. GWATKIN, Studies in Arianism, 2.A., Cambridge 1900, S.191 und VIKTOR SCHULTZE, Altchristliche Städte und Landschaften II,1; Gütersloh 1922, S.204

2) s.Bas.ep.201 und LOOFS S.21. Die Metropole von Pontus, Neocäsarea, scheidet aus unserer Betrachtung insofern aus, als dort "sabellianisierende" Gegner des Basilius herrschten.

3) Vielleicht ist auch Sabinus' Vorgänger Hypatianus Pneu-

ist zwar nicht so ohne weiteres zu ziehen, aber angesichts der breiten Mittelpartei-Tradition und der pneumatomachischen Verbreitung in dieser Gegend wird man mit Recht den überwiegenden Teil dieses Gebietes für die Pneumatomachen reklamieren können.

Auf sicherem Boden stehen wir mit den Angaben für Kilikien. Hier ist der berühmte Bischof Theophilus von Castabala eindeutig als Pneumatomache bezeugt (ep.13o,1; 244,2). Auch Patrophilus von Ägää scheint in diese Richtung zu tendieren.[1] Pneumatomache dürfte auch der (ohne Ortsangabe genannte) Kilikier Gelasius gewesen sein.[2] In Kilikien haben Eustathius und Theophilus 373 mehrere pneumatomachische Synoden gehalten (ep.13o,1). Für die Metropole von Cilicia I, Tarsus, ist durch ep.113 und 114 eine pneumatomachische Gruppe bezeugt, der möglicherweise sogar der Bischof angehörte.[3] In Anazarbus gab es noch 392 eine ansehnliche Pneumatomachen-Gruppe.[4] Leider haben wir keine weiteren Zeugnisse für Kilikien. Aber für die fünfziger und sechziger Jahre ist gut bezeugt, daß

---

matomache gewesen. Jedenfalls war er zunächst Homöer (Epiph.h.73,22,8), später Homöusianer (z.B. 365 in Lampsakus). Sein Vorgänger wiederum, Theodor, steht in derselben theologischen Tradition (vgl.S.154).

---

1) Aus ep.244 und 25o geht hervor, daß er mit Theophilus und Eustathius sympathisierte und schwankte, ob er die Gemeinschaft mit Basilius abbrechen sollte.

2) Ep.13o,1. Ist er Bischof von Anazarbus, also Metropolit von Cilicia II? (vgl. S.2o5 A.2). Man beachte die Parallelität der Ausdrucksweise des Basilius: "Der Kilikier Gelasius" und "der Paphlagonier (d.h. der Metropolit!) Basilides" (ep.251,3)

3) S.191 A.1. Ob Silvanus von Tarsus (gest. ca.369/7o), der alte Freund des Eustathius und des Theophilus, den Pneumatomachen zuzurechnen ist, läßt sich nicht mehr klären. Wahrscheinlich ist es! (Dagegen spricht auch nicht der ehrerbietige Ton, in dem Basilius von ihm spricht: Wäre Eustathius schon 37o gestorben, wäre es ihm ebenso ergangen!)

4) s. die Disputation Theodors von Mopsuestia ed. NAU, Patr. or.IX,5,p.637 ff

fast jeder Bischofssitz von Cilicia II von einem Nicht-Nizäner besetzt war.[1] So wird es auch später noch gewesen sein.

Nachzutragen sind nur noch die vereinzelten Zeugnisse. Für Pamphylien sind durch Epiphanius' Ancoratus Pneumatomachen in der Stadt Suedra nachgewiesen (s.S. 62). Gregor von Nazianz bezeugt, daß es noch 38o in Konstantinopel eine starke pneumatomachische Gemeinde gab. Daß es in der Umgebung von Samosata Pneumatomachen gab, zeigt Bas.ep.1o5.

Aus all dem wird deutlich, daß die Pneumatomachen in den siebziger Jahren des 4. Jhdts. in Kleinasien alles andere als eine "Winkelsekte" waren. Sie stellten vielerorts Bischöfe, ja oft sogar die Metropoliten, beherrschten ganze Provinzen dieses bedeutenden Kirchengebietes (zu nennen sind vor allem Armenien und Hellespont), und waren auch unter den Mönchen, der kirchlichen "Großmacht" der Zukunft, stark vertreten. Selbst in "nizänischen" Gebieten wie Cappadocia I stellten sie eine Gefahr dar. Diese große und intensive Verbreitung der Pneumatomachen wird verständlich, wenn man bedenkt - wie es unsere dogmengeschichtliche Untersuchung gezeigt hat -, daß sie in der verbreiteten normaltheologischen Tradition des Ostens wurzelten.

---

1) Narcissus von Neronias, Theophilus von Castabala, Auxentius von Mopsuestia, Eudoxius von Germanicia, Antipatros von Rhossus, Piso von Adana. Nimmt man für die siebziger Jahre Patrophilus von Ägää und für die Zeit vor 35o Athanasius von Anazarbus hinzu, so ergibt sich, daß Cilicia II seit Jahrzehnten nicht-nizänisch beherrscht war. Es war nicht die einzige Provinz Kleinasiens!

II. DIE THEOLOGIE DES EUSTATHIUS VON SEBASTE UND DAS VERHÄLTNIS VON PNEUMATOMACHENTUM UND ASKESE

Eustathius war zweifellos schon seit den Anfängen einer der Führer der homöusianischen Partei und zusammen mit Eleusius von Kyzikus das Haupt der kleinasiatischen Pneumatomachen. Gemeinhin wird behauptet, er sei Schüler des Arius gewesen, sodaß man geneigt sein könnte, seine Pneumatologie als Relikt seiner arianischen Gesinnung zu sehen. Aber diese Behauptung hält der Überprüfung nicht stand: Eustathius war nie Schüler des Arius![1] Er

---

1) Wegen der Bedeutung des Eustathius für das Pneumatomachentum sei hier ein biographischer Exkurs zu dieser Frage eingeschaltet:
Die Behauptung, Eustathius sei Arius-Schüler gewesen (s.dazu die Artikel über ihn in RGG,2.A.Bd.2,415; RGG3.A.Bd.2,742;LThK,2.A.,Bd.3,865;LThK,3.A.,Bd.3,12o3,DSp.,Bd.4,17o8 und LOOFS, Eustathius S.79f.96), gründet sich auf die Aussage des Basilius ep.263,3;977B am Anfang eines "biographischen" Abrisses der Schandtaten des Eustathius (πάλαι μαθητευθεὶς τῷ Ἀρείῳ). Es läßt sich aber zeigen, daß diese Angabe eine polemische Erfindung des Basilius ist!
Es stimmt von vornherein bedenklich, daß Basilius sich an der vermeintlichen Arius-Schülerschaft erst nach dem Bruch mit Eustathius gestoßen hat. Sodann kann man anhand verschiedener Briefe der Jahre 373-377 verfolgen, wie diese Angabe "gewachsen" ist:

1.In ep.13o,1;564A (von 373 oder 375) erwähnt Basilius das in Kilikien promulgierte Bekenntnis des Eustathius, ἣν μόνον ἣν Ἀρείου συγγράψαι καὶ εἴ τις αὐτοῦ γνήσιος μαθητής. Das ist nur eine polemische, unzutreffende (s.A.2o5 A.2) Charakteristik des Bekenntnisses; daß er Schüler des Arius w a r, wird nicht gesagt (vgl. LOOFS S.8o A.1: Nichts deutet darauf hin, daß der Adressat Theodot von einem Schülerverhältnis zu Arius gewußt habe). -
2. Der offene Brief gegen Eustathius (ep.223) vom Herbst 375 geht schon etwas weiter. Hier will Basilius bereits 357/58 das G e r ü c h t gehört haben, Eustathius sei von Arius belehrt worden (825A). Aber er sagt nicht - in diesem offenen Brief, den Eustathius ja kontrollieren konnte -, daß jener Schüler des Arius g e w e s e n

war jedoch einer der bedeutendsten Asketen, der eigentliche Vater des kleinasiatischen Mönchtums. Deshalb soll gefragt werden, ob bei ihm Pneumatomachen- und Asketentum in einer Einheit des Denkens wurzeln, ob ersteres durch letzteres beeinflußt wurde.

Zunächst ein knapper Überblick über die Bedeutung des Eustathius für die Geschichte des Mönchtums:[1] Der

---

s e i. Und das hätte er doch ohne weiteres - propagandistisch viel wirksamer als die Weitergabe eines bloßen Gerüchtes! - tun können, wenn es den Tatsachen entsprochen hätte.
3. Er kann es erst im Verlauf der weiteren Polemik: ep.244,3;916C vom Sommer 376 kontert Basilius den Vorwurf, er habe von Apollinaris gelernt, mit der Aufforderung: ἀπολογείσθω ἡμῖν ὑπὲρ Ἀρείου τοῦ ἰδίου διδασκάλου καὶ ὑπὲρ Ἀετίου τοῦ ἰδίου μαθητοῦ . Hier erscheint Eustathius eingerahmt von den beiden schlimmsten Ketzern seiner Zeit! (Ob man - wie MARAN, Vita Bas.5,6,MG 29,XXIIIf es will - hier in Ἀετίου korrigieren muß, ist fraglich, da diese Stelle dann erheblich an polemischer Schärfe einbüßt.)
4. In der letzten Station dieser Aussagen, ep.263 vom Jahre 377, eröffnet die Arius-Schülerschaft die Biographie des Eustathius (die auch in anderen Punkten unzutreffend ist!) - für abendländische Adressaten besonders eindrucksvoll.

Überblickt man das (zeitliche!) Gefälle der Aussagen, dann sieht man, wie aus einer bloßen Bezichtigung des Arianismus über die Wiedergabe eines Gerüchtes eine Tatsache wird, die zum Schluß biographische Verwendung findet. Basilius erweist sich damit erneut als ein nicht unbedingt wahrheitsliebender Polemiker (vgl. dazu LOOFS, Eustathius, S.57 A.5;S.61 A.6;S.77 A.9; S.78).
Die beiden Aussagen des Athanasius (Hist.Ar.4; MG 25, 7ooA; Ad ep.Aeg. 7;553B) können die Arius-Schülerschaft des Eustathius ebenfalls nicht beweisen (gegen LOOFS, Eustathius S.8o). Sie kennzeichnen ihn allgemein als "Arianer" (aber nur kirchenpolitisch), und das war für Athanasius ja ein dehnbarer Begriff! Eustathius erscheint hier vielmehr unter mehreren anderen Vertretern der Mittelpartei.
Zusammenfassung: Eustathius war nie Schüler des Arius. Daher sollte man auch nicht mehr sagen, er habe infolge seines Aufenthalts in Alexandrien vom ägyptischen Mönchtum gelernt.

---

1) Für Einzelheiten s. JEAN GRIBOMONT, Eustathe de Sébaste, DSp IV,Sp.17o8ff.

Schlüssel zum Verständnis der eustathianischen Askese dürfte die Feststellung sein, daß er Asket u n d Kirchenmann in einer Person war. Er war wohl der erste Asket, der in der Askese nicht eo ipso einen Rückzug aus der "Welt" sah. Die Zeitgenossen berichten, das auffälligste Zeichen seiner Askese sei sein Asketengewand gewesen, das er auch als Bischof trug.[1] In engem Zusammenhang damit steht sein besonderer Lebenswandel, der überall gerühmt wurde, aber nicht näher beschrieben wird.[2] Der große Einfluß seiner asketischen Lehre ist gut bezeugt. Wenn sein Asketengewand für ihn als kirchenpolitisch sehr aktiven Bischof irgendeinen Sinn gehabt hat, dann nur den: als Demonstration der Haltung, daß man zwar in dieser Welt lebe, aber als einer, der "nicht von dieser Welt" sei. Das muß der Kern seiner asketischen Theorie gewesen sein! Man versteht von daher, daß seine zu Gangra 34o/41 verurteilten Schüler in libertinistischer Weise daraus Konsequenzen zogen, wie es Eustathius selber nicht tat.[3] Sie radikalisierten den Grundsatz "In der Welt, aber nicht von der Welt" so, daß dessen erster Teil fast verlorenging. Der Eustathius-Schüler Aërius jedenfalls hat diese Spannung nicht ausgehalten und sich daher in die Einsamkeit zurückgezogen.[4] Man hat bisher gerätselt, was Basi-

---

1) Sokr.II,43;353A; Bas.ep.223,3;825A

2) Philost. VIII,17;p.115,19; Soz.III,14,31;p.123,11ff; VIII,27,4;p.388,4f

3) Alle in den Canones genannten Einzelzüge dieser Eustathianer lassen sich als Angriff auf die Bindungen dieser Welt verstehen. Doch das kann hier nicht näher ausgeführt werden. - Die im Anschluß an OSKAR BRAUN, Die Abhaltung der Synode von Gangra, HJ 1895, S.586f übliche Datierung auf 343 beruht auf einem Rechenfehler BRAUNS.

4) Epiph.h.75,2,2;p.334,1 - JEAN GRIBOMONT (Le Monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme; in: Studia Patristica, TU 64,9; 1957, S.4oo-15) hat von den Eustathianern der Gangra-Synode über Aërius eine Linie zu den Messalianern gezogen.

lius nun genau von seinem "Mönchsvater" Eustathius gelernt habe. Dieser Grundsatz wird es gewesen sein! Jedenfalls ist es so erklärlich, wie er zum Begründer des eigentlichen Mönchtums werden konnte.

Im Zusammenhang mit dieser asketischen Theorie dürfte nun eine - nicht genau bestimmbare - Form von Enthusiasmus gestanden haben. Die Eustathianer von Gangra sind in manchen ihrer Eigenarten nur als Enthusiasten zu begreifen, und das gilt auch für die Messalianer (als entfernte "Abkömmlinge" des Eustathius).[1] Wie das bei Eustathius ausgesehen hat, kann man aus seinen Aussagen im Disput mit Basilius schließen: Der Geist ist Gabe, er ist i m Asketen und vermittelt mit Gott (s.S.58f,61). Man wird dem wohl eine zweifache Interpretation anschließen können: Einerseits ist der Geistbesitz Ausdruck des vollkommenen Lebenswandels des Geistträgers, andererseits befähigt er ihn zur Durchführung der Askese.

Mehr über Eustathius wissen wir direkt nicht. Aber da diese Grundeinstellung sich in den pseudo-basilianischen "Libri duo de baptismo" (MG 31,1513-1628) findet, die man auch aus anderen Gründen mit einiger Wahrscheinlichkeit als Werk des Eustathius ansehen kann, sollen diese hier kurz ausgewertet werden - als einzige Quelle, die uns direkt über den Zusammenhang zwischen Askese und Pneumatomachentum bei Eustathius informiert.[2]

---

1) Sie heißen bei Theod.h.e.IV,11,1;p.229,1ff außer Μεσσαλιανοί und Εὐχῖται auch Ἐνθουσιασταί ; bei Timotheus von Konstantinopel (MG 86,1) findet sich u.a. dazu noch der Name Εὐσταθιανοί . Im Edikt vom 3o.5.428 (Cod.Theodos.XVI,5,65 ed. MOMMSEN I,2 p.878) heißt es: Messaliani, Euchitae sive Enthusiastae.

2) Für den Nachweis, daß dieses Werk nicht von Basilius stammt, sei zunächst nur auf die philologischen Beobachtungen GARNIERs, sowie auf die unbasilianischen Aussagen über die Taufe und den Heiligen Geist verwiesen. Alles Nähere - z.B. auch eine Auseinandersetzung mit PAUL HUMBERT-CLAUDE, La doctrine ascétique de S. Basile de Césarée, Fribourg 1932, S. 46-63 - müßte in einer späteren Untersuchung zur Sprache kommen. Für die Verfasserschaft des Eustathius ist die Aussage Soz.III,14,31; p.123,15f ein Indiz.

Der Lehrer, der in "De bapt." zu seinem Schülerkreis spricht, ermahnt zu einem streng asketischen Lebenswandel, zur typisch eustathianischen Apotaxis. Man soll sich - als Zurüstung zum wahren Christenleben - von allen Bindungen an die Welt befreien (152A). Dazu gehört ein völliges Entfremdet-Sein gegenüber τῶν κατὰ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ζώντων (1549C), eine Absage an alles Lebensnotwendige, an alles, was nach νόμος und φύσις für Pflicht erachtet wird (152oC). Konkret ist damit gemeint: Die Aufgabe familiärer Bande (152oC, 1524A u.ö.); Trennung von denen, "die auf der Erde mit uns zusammen sind" (1561C); Aufgeben aller Sorge für das irdische Leben (ebd.) bis hin zum Sich-Selbst-Verleugnen (1569B).[1] Dieser Rigorismus hängt nun aber mit Enthusiasmus zusammen. Denn jenes Leben ist ja genau das ἐν πνεύματι στοιχεῖν, der Wandel im Geiste, die zentrale Forderung von "De bapt."!

"De bapt." redet von einer "dreifachen" Taufe, nicht im Sinne einer zeitlichen Abfolge, sondern eines logischen (und theologischen!) processus: Es wird nicht dreimal getauft, sondern es werden die Aspekte des Neu-Werdens beschrieben als ein stufenweises Emporsteigen auf der Leiter der Askese. Das ist eine Spekulation über die drei ὀνόματα der Taufformel, und der Geist wird dabei deutlich subordiniert, und zwar gegenüber Vater u n d Sohn, die fast auf gleicher Stufe stehen. Vor der Taufe ist eine Vorbereitung notwendig: Absage an die Welt als Beseitigung der Hindernisse für die Jüngerschaft. In der Taufe stirbt dann der alte Mensch - symbolisch, denn er ist ja vorher schon der Welt gestorben! - , wird ἐκ πνεύματος neu geboren und muß nun auch πνεῦμα werden (156oC-D). Das geschieht dadurch, daß er den Geist bekommt: Er wird χωρητικὸς τοῦ πνεύματος und wandelt im Geist (1561B). Der asketische Wandel ist also das Leben eines Geistträgers!

---

1) Zu diesen Aussagen vergleiche man die Canones von Gangra. Die Aussage, daß man den Körper wie einen Schatten herumtragen solle (1561C), liefert gewissermaßen die theoretische Begründung für die eigenartige "unweltliche" Gewandung des Eustathius!

Und das alles ist wiederum nur Vorbereitung: Aufgrund des asketischen Lebens kann man "auf Christus getauft werden" und "Christus anziehen" (15o4C; Gal 3,27 ist neben 5,25 in "De bapt." eine ganz zentrale Stelle!)[1] und gelangt so zur letzten und höchsten Stufe, dem εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς βαπτισθῆναι (1565B). Damit ist die Vollkommenheit erreicht, das Leben als "Kinder Gottes" in völliger Liebe und Reinheit (1572B).[2] Sachlich unterscheiden sich die zweite und dritte Stufe kaum voneinander - das wird man mit der Trinitätstheologie des Eustathius erklären können (Trennung des Geistes von Vater u n d Sohn).

Das Leben im Geiste ist nur Vorbereitung - von da aus erscheint das Pneumatomachentum des Eustathius als in seiner asketisch-enthusiastischen Lebensstimmung verwurzelt! Der Geist führt in mittlerisch-dienender Weise zu Gott, das war nach "De spiritu sancto" seine Anschauung vom Wesen des Geistes. Hier wird sie in den Zusammenhang gestellt und illustriert.

Als handelnde "Person" tritt der Heilige Geist nicht hervor. Er ist eine im Menschen wirkende Kraft.[3] Der "Wandel im Geiste" ist wichtig (1561A-B. 1572A), der Christ wird innerlich vom Geist beherrscht, sodaß er sogar πνεῦμα wird (1561C). Der Zusammenhang mit dem Gebote-Halten ist wichtig: Wenn wir Gehorsam zeigen, dann erstrahlen wir τῷ πνεύματι ζέοντες (1544B).[4] Durch rechten

---

1) Dieses "Auf-Christus-Getauft-Werden" im Sinne von "Mit-Christus-Sterben" ist die eigentliche Tauf-Anschauung von "De bapt." (im Anschluß an Gal 3,27 und Rö 6,3ff). - Es sei darauf hingewiesen, daß oben S.55 für Eustathius mit Grund vermutet wurde, er richte seine Tauflehre in derselben Art an denselben Paulus-Stellen aus.

2) Man vergleiche dazu, daß Eustathius bei Basilius, DSS §57;p.112,13f Wert darauf legt, daß wir mit Hilfe des Geistes zu Gott "Vater" sagen können!

3) Von "De bapt." kann man in dieser Hinsicht eine klare Linie zu den Messalianern ziehen, für die der Geist eine göttliche Kraft ist, die in der Seele wirkt.

4) Der Dativ ist wohl instrumental zu verstehen: Infolge des Geist-Besitzes "glühen" wir.

Lebenswandel wird das πνεῦμα in uns bewahrt (1569A, in Anlehnung an Eph 4,3o). Durch die Lehre Christi, d. h. das Befolgen der Gebote, ziehen wir ἐν ἁγίῳ πνεύματι den neuen Menschen an; Neuwerdung in der Askese und Geist-Empfang sind also gekoppelt (1565A).
ἐν πνεύματι - das ist die adäquate, für "De bapt." typische Redeweise, und wir verstehen, warum Eustathius sie gegen Basilius so heftig verteidigte. "Im Geiste" empfangen wir, was mit der Taufe verbunden ist durch die Kraft der Gnade Gottes διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (154oC). Die von Gott und Christus inspirierten Schriftworte sollen nicht einfach aufgenommen werden, sondern δεδοκιμασμένως ἐν ἁγίῳ πνεύματι (1536B). Die Worte des Herrn befestigen unsere Herzen i m Heiligen Geist (1588B).
Die gegenüber Gott und Christus untergeordnete Stellung des Geistes kommt auch darin zum Ausdruck, daß nicht er die Charismen verteilt und daß er (nur!) an die Worte Christi erinnert, die er von ihm hören muß (1561A; 1525C).

Alle diese Aussagen stimmen vorzüglich zur Geist-Anschauung des Eustathius. Aus "De Bapt." können wir demnach für seine Pneumatologie zweierlei entnehmen: 1. Seine Auffassung vom Wesen des Heiligen Geistes hängt eng mit seiner Askese zusammen: Verbindung von gesetzlichem Rigorismus und Enthusiasmus. - 2. Aber der Geist spielt gegenüber seiner strengen Gesetzlichkeit eine untergeordnete Rolle. Er ist kein "Geist-Theologe" wie Basilius!

Bei der Auffassung vom Wesen des Geistes, wie sie in der asketischen Theorie von "De bapt." vorausgesetzt wird, konnte man nur schwer zur Behauptung der Gottheit des Geistes gelangen. Die konkrete Geist-Erfahrung des Asketen stand dem im Wege. So müssen wir in der Askese des Eustathius neben seiner durch die orientalische Normaltheologie geprägten Trinitätslehre die Wurzel seines Pneumatomachentums sehen.

Von ihm wird behauptet, er habe Marathonius seine aske-

tische Theorie gelehrt (Soz. IV,27,4;p.184,11), die durch diesen in einer Reihe von Klöstern um Konstantinopel verbreitet wurde. Auch Marathonius war ja Mönch u n d Kirchenmann!
Dem Makedonius werden ebenfalls Sympathien für die Mönche nachgesagt (Soz IV,2,3;p.141,3), vielleicht hat auch er von Eustathius gelernt. Auf jeden Fall hatten dessen asketische Theorie im nördlichen Kleinasien eine breite Gefolgschaft gefunden, und man wird - nach dem oben Festgestellten - die Verbreitung der Pneumatomachen in diesem Gebiet damit verbinden können.
Auch die Pneumatomachen, mit denen Gregor von Nazianz zu tun hatte, sind - möglicherweise eustathianische - Asketen gewesen. Er bewundert ihren Lebenswandel und spricht sie in dem Zusammenhang als Pneumatiker an (οἱ τὰ τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ τὸ πνεῦμα προβλέπετε; or. 41,8; MG 36, 44oB-C).

Den Zusammenhang zwischen enthusiastischer Askese und Pneumatomachentum findet man nur bei Eustathius! Das wird damit zusammenhängen, daß er als einziger uns bekannter Pneumatomache den Geist im wesentlichen als Gabe verstanden hat. Damit hat er als eine große, singuläre Erscheinung innerhalb des Pneumatomachentums, ja des ganzen 4. Jhdts, zu gelten.

III. DAS GESCHICHTSWERK DES PNEUMATOMACHEN SABINUS VON HERAKLEA

Der Historiker Sokrates zitiert als eine seiner Quellen des öfteren namentlich eine Synodalakten-Sammlung des pneumatomachischen Bischofs Sabinus von Heraklea.[1] Dies Werk reichte mindestens bis 373,[2] aber wohl nicht weit darüber hinaus. Daraus ergibt sich, daß Sabinus in der Blütezeit der Pneumatomachen Bischof der thrakischen Metropole war, vielleicht als unmittelbarer Nachfolger des Homöusianers (und Pneumatomachen?) Hypatianus, der für uns zuletzt 364 greifbar ist (bzw. 365, s. S.214 A.3). Sokrates nennt ihn ὁ τῆς Μακεδονίου αἱρέσεως προεστώς (I,9;88A).

Sein Werk war nicht nur eine Quellen-Sammlung, sondern enthielt - wie die Nachrichten bei Sokrates bezeugen - verbindenden Text und wertende Bemerkungen. Der Titel darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Sabinus nicht nur Synodalakten brachte.[3] Aber sie dürften den Schwerpunkt gebildet haben. Und da er sie in tendenziöser Auswahl brachte, wird sein Werk zu Recht allgemein als Tendenz-Schrift aufgefaßt. Nur ist nach dieser Tendenz bislang noch nicht eingehender gefragt worden; man begnügte sich

---

1) Deren Titel lautete wohl συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν (Sokr.III, 1o;4o9A; 25;456A; IV,12;496B). Daß er pneumatomachischer Bischof von Heraklea war, steht Sokr. I,8;65B. -

Literatur: PIERRE BATIFFOL, Sozomène et Sabinos, ByZ 7, 1898, S.265-84; FRANZ GEPPERT, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus; Studien z. Gesch. d. Theol.u.Kirche III,4; Leipzig 1898; GEORG SCHOO, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenus; Neue Studien z. Gesch.d.Theol.u.Kirche 11, Berlin 1911.

2) Sokr. IV,22;5o9A; s. BATIFFOL: nicht später als 381 (S.283f), gegen GEPPERT S.89.1oo.

3) Sokr. IV,22;5o9A, wo offenbar eine reine Erzählung vorausgesetzt wird.

mit dem Etikett "arianisch" oder dem Hinweis, daß hier der "Semi-Arianismus" gegen Homöer und Nizäner gerechtfertigt würde.[1]

Im Folgenden soll eine Hypothese vorgetragen werden, die aus der Tatsache, daß Sabinus Pneumatomache war, entwickelt wird.[2]

Es dürfte auf der Hand liegen, daß Sabinus mit seinem Werk, das man als Geschichtswerk wird ansprechen müssen, anhand der verschiedenen Synoden des 4.Jhdts aufweisen wollte, daß seine Partei in einer langen und breiten historischen Kontinuität die synodale Tradition der Vergangenheit repräsentierte. Das zeigt die Auswahl der Synoden: Sicher dabei waren Nicäa (325), Antiochia (341), Philippopolis (343), Seleukia (359), Antiochia (363) (nach Sokr.); sehr wahrscheinlich auch Tyrus (335), Konstantinopel (328 /29 oder 336), Antiochia (356), Antiochia (358), Ankyra (358), Lampsakus (364 oder 365), Tyana (367), Antiochia/Karien (368) (nach Soz.).[3]

Hier zeigt sich ein deutliches Gefälle auf die homöusianische Partei hin,[4] das durch die Wertungen bestärkt wird, die den wenigen "gegnerischen" Synoden beigegeben wird.

---

1) BATIFFOL S.283; GEPPERT S.9o. Unbegründet und abwegig ist SCHOOs Urteil:"ist ein Tendenzwerk ausgeprägter Art gewesen;... hat dem Orthodoxismus gegenüber die Interessen des Arianismus in skrupelloser Weise vertreten" (S.1o3).

2) Dabei besteht eine große Schwierigkeit darin, daß wir das bei Sozomenus verarbeitete Sabinus-Gut nicht exakt bestimmen können. BATIFFOL könnte i.W. recht haben; nur ist sein Maßstab "Arianische Interessen" nicht speziell genug und soll im Folgenden durch "Pneumatomachische Interessen" ersetzt werden.

3) Das hängt davon ab, ob BATIFFOLs Bestimmung des Sabinus-Gutes bei Sozomenus mit SCHOO und HANSEN (GCS 5o, p.LVIIff) akzeptiert wird.

4) Nach der von Antiochia/Karien hat es keine nennenswerten homöusianisch-pneumatomachischen Synoden gegeben - bis auf die von Kyzikus (376) und Antiochia/Karien (378). Sollten diese bei Sabinus nicht mehr gestanden haben und Sokrates und Sozomenus hier auf andere Quellen zurückgehen?

Das Urteil über die Synode von Nicäa muß sehr abschätzig gewesen sein. Nach Sokr. hat Sabinus das Nizänum als Werk ungebildeter Dummköpfe bezeichnet (I,8;65C; I,9;88A). Dagegen hat er Eusebius von Cäsarea ὡς ἀξιόπιστον μάρτυρα gelobt, ebenso den Kaiser. Daß jener die für ihn richtige Theologie vertritt, paßt vorzüglich zu unserer dogmengeschichtlichen Untersuchung! Außerdem wird der Versuch erkennbar, den Kaiser nachträglich auf die eigene Seite zu ziehen; besonders deutlich in der Geschichte vom Traum der Schwester Konstantins (Soz. III,19,3-5): Ihr wird offenbart, daß Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa doch im Recht seien. Daraufhin verzeiht der Kaiser ihnen und beschließt eine neue Synode - eine Revision Nicäas! - , die leider durch seinen Tod verhindert wurde.

Offenbar begann das Werk mit Nicäa, und eine so kräftige programmatische Verurteilung beleuchtet die kirchenpolitische Situation der siebziger Jahre: Gegen die im Osten sich ausbreitende Anerkennung des Nizänums schreibt ein Pneumatomache, der sich als Vertreter der alten Normaltheologie fühlt, ein Geschichtswerk, in dem die Phalanx der synodalen Zeugen gegen diese eine "Synode der Dummköpfe" ins Feld geführt wird!

Aber nicht nur das Nizänum wird von Sabinus angegriffen, sondern auch die (Neu-) Arianer. Dazu dient die Erwähnung der Synode von 358 in Antiochia, die erst durch das beigefügte Schreiben des Konstantius ins rechte Licht gerückt wird: eine eindeutige, höchst offizielle Verurteilung der Gegner "auf der linken Seite" ! (Soz.IV,12, 5.7.14)

Außer Aëtius bekommt es Eudoxius besonders ab, der "starke Mann" der sechziger Jahre: Seine Wahl ist unrechtmäßig gewesen, weil Georg von Laodicea und Marcus von Arethusa nicht dabei waren, "die berühmtesten syrischen Bischöfe" - eine Begründung, wie sie einem Pneumatomachen wohl ansteht!

Sokrates bescheinigt mit leiser Verwunderung Sabinus ausdrücklich, daß er über die Arianer ablehnend geurteilt

habe (II,15;213C). Daraus kann man ersehen, daß das Werk auch eine anti- arianische Tendenz verfolgte, und man sollte deswegen nicht mehr vom "Arianisieren" oder von der "Arianerfreundlichkeit" des Sabinus reden!

Die doppelte Abwehrhaltung gegen Nizäner und (Neu-)Arianer kennzeichnete die frühen Homöusianer. Bei den späteren, zum Pneumatomachentum hin tendierenden, kam die Wendung gegen "nizänische Homöusianer" und Homöer hinzu. Genau diese Haltung hat auch das Werk des Sabinus bestimmt.

Betrachtet man die Behandlung der für die Geschichte der homöusianischen Partei so wichtigen Synode von Antiochia (363), dann ergibt sich, daß die das Nizänum akzeptierenden Bischöfe bei Sabinus als Opportunisten erscheinen, denen die Gruppe um Basilius von Ankyra und Silvanus von Tarsus gegenübergestellt wird. Jene sind die vormaligen Unruhestifter, die nun - um der Friedensparole Jovians willen - ihre Ansichten diametral ändern, vor allem Meletius und Acacius.[1] Diese aber stehen zu ihrer bisherigen Meinung, dem Festhalten am eigentlichen Ergebnis von Seleukia unter Nichtbeachtung der homöischen Verfälschung.[2] Hier wird Sabinus' Streben nach Kontinuität sichtbar, und zudem erhalten wir Aufschluß darüber, wie er die Synoden des Jahres 359 in Seleukia und Konstantinopel verstanden hat.

Zu Recht wird allgemein angenommen, daß der weitläufige Bericht über Seleukia auf Sabinus zurückgeht, zu Unrecht aber, daß das auch beim Bericht über die Ereignisse in Konstantinopel (Ende 359/Anfang 36o) der Fall sei.[3]

---

1) Sokr. III,25;425B. - Meletius erhält einen Seitenhieb, wie er gerade von pneumatomachischer Seite verständlich ist: ὃς μικρὸν ἔμπροσθεν αὐτῶν (gemeint sind die Homöer) χωρισθεὶς τῷ ὁμοουσίῳ προσέθετο.

2) So wird man Soz. VI,4,4 verstehen müssen, wo über Sokr. hinaus auf Sabinus zurückgegriffen wird: ἐζήτουν δὲ ἢ τὰ ἐν Ἀριμήνῃ καὶ Σελευκείᾳ πεπραγμένα κύρια μένειν καὶ τὰ σπουδῇ καὶ δυνάμει τινῶν γενόμενα ἀργεῖν ἢ... (.. eine neue Synode; p.24o,22ff).

3) Z.B. BATIFFOL S.281 und LOOFS, Eustathius S.8o

Es ist nicht gut denkbar, daß Sabinus die für seine Parteigänger so ungünstigen Anklagen (Soz. IV,24f) in extenso brachte.[1] Wie sah in seiner Darstellung, die durch den heutigen Text noch deutlich hindurchscheint, die große Reichssynode von 359 aus?

Die große Mehrheit stand auf seiten der Homöusianer, für die die Synode nur die Entscheidung von 341 zu bestätigen hatte. Das tat die Majorität denn auch, und für Sabinus wird das das eigentliche Ergebnis gewesen sein. Die Acacianer erscheinen in ungünstigem Licht: Nur durch Intrige und Gewalt haben sie sich durchgesetzt. Vielleicht hat Sabinus die Tatsache, daß durch Konstantius' Entscheidung die homöische Formel allgemein verbindlich wurde, auf Betrug zurückgeführt.[2]

Die Reichssynode von 359, das offizielle Gegenstück zu Nicäa, ist also nach seiner Meinung in ihrem eigentlichen Teil bei der "Lehre der Väter", der Formel von 341 geblieben (Soz. IV,22,22;p.175,15f). Die antiochenische Synode von 341 ist - den Homöusianern der sechziger Jahre folgend - für ihn an die Stelle Nicäas getreten und damit der eigentliche Mittelpunkt seines Werks.

Alle weiteren Synoden und Verlautbarungen der Homöusianer haben ihm zufolge nichts weiter getan, als die Formel von 341 mitsamt dem Ergebnis von 359 zu bekräftigen: die Synode im Anschluß an die Niederlage 36o (Soz. V,1-3;p.213,1ff), die Synode von Lampsakus 364[3] und die von Antiochia/Karien, wo gegen die "rechts"-homöusianische Synode von Tyana die antiochenische Formel abschließend als alleingültig proklamiert wurde.[4]

---

1) Sokr.und Soz. müssen hier aus einem Konstantinopeler Synodikon schöpfen.
2) Vgl. Soz. VI,4,4;p.241,1: μὴ ἐξαπατᾶν ὡς ἐπὶ Κωνσταντίου
3) Soz. VI,7,3-5;p.245,18ff (Verwerfung des Nizänums).

4) Soz. VI,12,4;p.252,6ff. - In diesen Zusammenhang gehört auch die Bemerkung bei Sokr. IV,12;496B: ὅτι μὲν οὖν Μακεδονιανοὶ δι᾽ ὧν ἔπεμψαν πρεσβευτῶν κοινωνήσαντες Λιβερίῳ, τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐκύρωσαν, ὡς αὐτὸς Σαβῖνος ὡμολόγησεν. Was Sokr. hier erstaunt, braucht uns nicht zu verwundern: Für Sabinus gehörten jene Homöusianer eben zu dem irregehenden Teil!

Die schriftstellerische Leistung des Sabinus dürfte eben diese Konzentration auf die 2. antiochenische Formel sein. Er legte die nicht so eindeutige Geschichte der Homöusianer auf diese Linie fest, weil jenes Symbol das offizielle pneumatomachische war.

Die Synode von Ankyra (358) hatte ausdrücklich mit ihrem zum ersten Mal formulierten homöusianischen Programm an die Formel von 341 angeknüpft. Sabinus ließ sie sogar den Maßstab für die Verurteilung der Gegner und den wesentlichen Inhalt des Synodalbriefes sein.[1]

Die antiochenische Synode von 341 nahm einen zentralen Platz in seinem Werk ein, aber es ist unklar, in welchem Umfang er über sie berichtete. Da Sokrates an dieser Stelle wohl auf Athanasius zurückgeht, dürfte Sozomenus (III,5) seinen Aufriß im Ganzen besser bewahrt haben, zumal er über Sokrates hinaus die Namen einiger Teilnehmer, die Lukian-Notiz (s.o.S.159) sowie eine Korrektur der Teilnehmerzahl (27 statt 2o) bringt. Bei ihm kommt die Konzentration auf die z w e i t e Formel stärker heraus, die Sabinus im Wortlaut gebracht haben wird (s. das Referat bei Soz.).

Sabinus brachte auch die sog. 1. antiochenische Formel, nur wird sie für ihn - darauf deuten die Formulierungen bei Soz. hin - ein Synodalbrief und kein offizielles Bekenntnis gewesen sein. Daß er die im Anschluß an die Synode aufgestellte sog. 4. Formel, die in den vierziger und fünfziger Jahren für die Mittelpartei maßgeblich war und von der 2. Formel erheblich abwich, mit Schweigen überging, ist wahrscheinlich. Nichts deutet darauf hin, daß Sokrates oder Sozomenus hier aus ihm geschöpft haben: Ihre Quelle für die Symbole der Zeit 341-59 war wohl Athanasius.

Das heißt aber, daß Sabinus mit seiner Synodalakten-

---

1) Das ist mehr als ursprünglich 358 gesagt wurde! Wahrscheinlich wird das Referat Soz. IV,4;p.156,5ff unmittelbar auf Sabinus zurückgehen.

Sammlung genau die entgegengesetzte Tendenz wie Athanasius verfolgte: Stellte dieser in seinem Werk "De synodis" die Widersprüchlichkeit und Unbeständigkeit der Mittelpartei-Äußerungen heraus, so ging es jenem um die Einheit der Bekenntnis-Äußerungen seiner Partei. Deshalb unterdrückte er diejenigen Symbole seiner Partei, die zu seiner Tendenz nicht paßten: die 4. antiochenische Formel, die in Philippopolis, in der Formula Makrostiches und auf den sirmischen Synoden bekräftigt bzw. modifiziert wurde.[1]

Das wird bestätigt durch die Art, wie er die Synode von Philippopolis (343) - offenbar als einzige der zwischen 341 und 358 über Glaubensfragen abgehaltenen Synoden - behandelt hat.

Nach Sokr. II,2o waren die östlichen Synodalen erst in Serdika und wichen dann nach Philippopolis aus;[2] nach Soz. III,11,4 aber tagten sie erst in Philippopolis, zogen dann nach Serdika und schrieben den dort tagenden westlichen Bischöfen ihren Synodalbrief. Daß dieser Umzug nach Serdika nach Sokr. aufgefüllt ist und Soz. im übrigen auf Sabinus fußt, hat SCHOO S.119f gezeigt. Somit stehen sich die Version des Athanasius (bei Sokr.) und die des Sabinus gegenüber, und letztere dürfte eine Korrektur sein: Die ehrwürdigen Väter von 343 seien nicht vor den Nizänern gewichen, sondern hätten von vornherein in Philippopolis getagt.

Für unseren Zusammenhang wesentlicher ist die Tatsache, daß bei Soz. III,11,9 die Kenntnis nur der Anathematismen, nicht aber des Symbols von 343 vorausgesetzt wird. Daraus kann man schließen, daß Sabinus nur den Synodalbrief mit der Verwerfung des Arianismus und Sabellianismus brachte, weil das Symbol nicht die 2. antiochenische Formel war.

---

1) Daß Sabinus über die sirmischen Synoden der fünfziger Jahre nichts brachte, meint auch GUMMERUS S.1o1 A.1 - Sokr. I,8;65C bezeugt ausdrücklich als Tendenz des Sabinus: καὶ τινὰ μὲν ἑκὼν παρέλιπεν, τινὰ δὲ παρέτρεψεν. πάντα δὲ πρὸς τὸν οἰκεῖον σκοπὸν μᾶλλον ἐξείληφεν.- Vgl. Soz.I,1,15;p.9,2o!

2) Er ist hier von Athanasius abhängig: s. Ath., Apol. c. Arian. 36-5o und GEPPERT S.91. 97.

Warum er die Synode von Philippopolis überhaupt brachte, die sirmischen aber beispielsweise nicht, ist klar: Die hier ausgesprochene Verurteilung des Athanasius war ihm wichtig. Denn sein Werk war von einer starken Anti-Athanasius-Tendenz durchzogen!

Der ganze erste Teil (zwischen Nicäa und Antiochia) hat sich offenbar mit Athanasius beschäftigt; mit der Tendenz: Athanasius sei ein gewalttätiger Verbrecher, der zu Unrecht Bischof von Alexandrien geworden, zu Recht aber mehrfach von großen Synoden und vom Kaiser selbst verurteilt worden sei.

Die Notiz Sokr. II,15;213B zeigt diese Tendenz deutlich: ὥστε μάτην Ἀθανασίῳ τὴν αἰτίαν (für die blutigen Unruhen nach seiner Rückkehr) ἀνάπτουσιν οἱ λοιδοροῦντες αὐτόν, καὶ μάλιστα Σαβῖνος ὁ τῆς Μακεδονίου προστάτης αἱρέσεως. Ausführlich behandelte er die Synode von Tyrus (335), wo Athanasius abgesetzt wurde und all seine Schandtaten zur Sprache kamen (unrechtmäßige Wahl, Soz. II,17,4;p.72,17ff; Aufzählung seiner Gewalttaten, Soz. II,22,2;p.78,27). Das Urteil der Synode wird in das günstigste Licht gestellt, dadurch daß die beiden Bestätigungs-Schreiben Konstantins an die Gemeinde von Alexandrien und Antonius angehängt werden: Athanasius ist zu Recht als Aufrührer verurteilt worden (Soz. II,31, 2f;p.96,1off).

Daß dieses Urteil im weiteren Verlauf der Geschichte ausdrücklich bekräftigt wurde, bringt Sabinus des öfteren.[1] Die letzte Bemerkung gegen Athanasius bringt er im Zusammenhang mit seinem Tod (Sokr. IV,22;5o9A); nur ist unklar, wie sie ausgesehen hat.

Mit dem Kampf gegen den mächtigsten Verfechter des Nizänums als gegen einen Verbrecher hat der Pneumatomache der siebziger Jahre nur fortgesetzt, was seine "Väter" in den dreißiger und vierziger Jahren getan hatten, was aber die

---

1) 343 in Philippopolis (Soz. III,11,7;p.115,3f), 352 auf einer antiochenischen Synode (IV,8,4;p.147,2off).

"Väter" der fünfziger und sechziger Jahre bezeichnenderweise unterlassen hatten.

Die eigenen "Väter" erscheinen in sehr gutem Licht: Den "Dummköpfen" von Nicäa gegenüber rühmt Sabinus den Eusebius von Cäsarea. Georg von Laodicea und Marcus von Arethusa sind ihm die berühmtesten Bischöfe Syriens, die Angehörigen der Mittelpartei Vertreter τῶν τότε ἀνὰ τὴν ἕω ἐπὶ λόγῳ καὶ βίῳ θαυμαζομένων ἐπισκόπων[1] - im Gegensatz zu den beschränkten Nizänern und dem moralisch verdächtigen Athanasius. Bei den Lehrverhandlungen erscheinen Basilius von Ankyra, Silvanus von Tarsus und Sophronius von Pompeiopolis im besten Licht (Soz. IV,22f); und Eustathius von Sebaste, Eleusius von Kyzikus und Marathonius von Nikomedien sind die monastischen Vorbilder (IV,27,2;p.184,16ff). Das alles ist keineswegs ohne Anhalt an der Wirklichkeit, er hat nur die Akzente schärfer gesetzt!

Deutlich ist die Tendenz, nachträglich die Kaiser auf die eigene Seite ziehen zu wollen: Konstantin hat Athanasius verurteilt und Nicäa rückgängig machen wollen, mit den Eusebianern aber freundlich verkehrt. Konstantius war 341 bei der Formulierung des "Programms" anwesend, hat später dem homöusianischen Denken ausdrücklich zugestimmt (Soz. III,18,4;p.132,18) und die Neu-Arianer persönlich verurteilt. Daß er in den fünfziger Jahren mit den Homöern zusammenarbeitete, wird verschwiegen; daß er das Ergebnis der homöusianischen Reichssynode von 359 umstieß, wird damit entschuldigt, daß er getäuscht wurde.

Zum Schluß sollen die Stellen besprochen werden, wo Sabinus seine theologischen Auffassungen programmatisch Vertretern seiner Partei in den Mund legt.
Im Zusammenhang mit dem Tode des Konstans (350) wird ge-

1) Soz. III,18,2;p.132,12. - Diese für Sozomenus ungewöhnliche Charakterisierung der Anti-Nizäner kann nur wörtlich aus Sabinus übernommen sein.

schildert (Soz. III,18,2ff;p.132,14ff), wie Konstantius sich vom ὁμο- zum ὁμοιούσιος bekehrte - eine anachronistische Eintragung! Sabinus erläutert: Die Eusebianer hätten gegen das ὁμοούσιος das ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν gelehrt (zusammengefaßt als ὁμοιούσιος), mit der Begründung: τὸ μὲν γὰρ ὁμοούσιον ἐπὶ σωμάτων κυρίως νοεῖται ..., οἷς ἐξ ὁμοίου ἡ μετουσία καὶ ἡ γένεσίς ἐστι. τὸ δὲ ὁμοιούσιον ἐπὶ ἀσωμάτων ... ὑπὸ δὲ τοιούτων καὶ Κωνστάντιος ὁ βασιλεὺς μετεπείσθη. Diese Begründung ist nicht die ursprüngliche der Homöusianer, sondern die spätere der Pneumatomachen! (Vgl. S.108) Wie die homöusianische ausgesehen hat, sagt Sabinus auch, indem er den Sprecher der Homöusianer Sophronius zitiert: Die westlichen Theologen irren mit ihrem ὁμοούσιος , Aëtius mit seinem ἀνόμοιον κατ᾽ οὐσίαν ; die einen vermischen die Hypostasen von Vater und Sohn,[1] der andere trennt die Verbindung, die zwischen der Natur des Sohnes und der des Vaters besteht. Darum gilt: ἡ μέση ἀμφοῖν ὁδὸς ἱκανῶς ἡμῖν ἐφάνη τὴν τῆς ἀληθείας ἔχειν εὐσέβειαν ὅμοιον λέγουσα τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ καθ᾽ ὑπόστασιν (Sophronius gehörte zu jenen Homöusianern, die Pneumatomachen wurden!).

Der "goldene Mittelweg" - das war nicht nur das Programm der Pneumatomachen, sondern auch der Homöusianer und der alten Mittelpartei. So diente die "Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts" des Pneumatomachen Sabinus dem Nachweis, daß das eigene Bekenntnis - die 2.antiochenische Formel - immer wieder von den Synoden bestätigt wurde, daß die eigene Deutung des ὁμοιούσιος gegen das "materialistische" ὁμοούσιος schon den "Vätern" zueigen war, daß Nizäner und (Neu-)Arianer seit Jahrzehnten blanke Außenseiter waren,[2] die gegen den breiten Strom der von Synoden und

1) An dieser Problemstellung kann man erkennen, daß das Zitat nicht erst von Sabinus geformt wurde. Denn er hätte t r i n i tarisch argumentiert.

2) Das gilt erst recht für Marcell und seine Anhänger, die wohl nur einmal bei Sabinus auftauchten: im Zusammenhang mit der Verurteilung durch die Synode von Konstantinopel (328/ 29 bzw. 336; Soz.II,33,1-3).

Kaisern gebilligten Tradition der wahren Kirche (d.h. der Pneumatomachen) nicht aufkommen konnten.

Theologisch stand Sabinus auf der Seite der streng antinizänischen Pneumatomachen. In seinem Werk ist das Selbstverständnis der Pneumatomachen in klarer Form, historisch begründet, festgehalten worden. Das macht es zu einem wertvollen Dokument nicht nur der Kirchen-, sondern auch der Theologiegeschichte des 4. Jhdts.

ANHANG: Die Bezeichnungen "Pneumatomachen" und "Makedonianer" und das Makedonius - Problem

Der Begriff "Pneumatomachen" geht auf die Serapions-Briefe des Athanasius zurück. Er verwendet ihn jedoch nur "adjektivisch", nicht als feste Bezeichnung: πνευματομαχοῦντες (I,32;6o5B; IV,1;637B). Für ihn heißen die Pneumatomachen "Tropiker" oder einfach τινές.

Der adjektivische Gebrauch findet sich auch im ps.-ath. "Sermo contra omnes haereses" (MG 28,5o9C-D): τοὺς πνευματομάχους τοὺς Τροπικούς. Eine feste Bezeichnung wird es erst bei Basilius und Epiphanius. Von ersterem sind Gregor von Nyssa und Amphilochius abhängig. Interessant ist es, daß Gregor von Nazianz nie von "Pneumatomachen" redet; er hat in der Frühzeit keinen Namen für sie, in der späten ep. 2o2 (ca. 387) nennt er sie "Makedonianer". Das ist auch der Sprachgebrauch in Didymus' "De trinitate" und in den ps.-ath. Dialogen.

Die Frage, wie die Benennungen "Pneumatomachen" und "Makedonianer" sich zueinander verhalten, ist von MEINHOLD Sp.1o67-78 so umfassend behandelt worden, daß sich eine erneute Erörterung erübrigt.

Danach sollen mit "Makedonianer" zunächst die Homöusianer der Umgebung Konstantinopels, die sich nach 36o um Makedonius von Konstantinopel scharten, gemeint gewesen sein, also im Sinne von: "die Sammlungsbewegung um Makedonius". Dieser Name sei an der Gruppe haften geblieben - bis hierhin folgt MEINHOLD LOOFS - und von Hieronymus 38o zu einer allgemeinen Bezeichnung für die Homöusianer gemacht worden. Hieronymus habe auch die Konzeption von dem Häresiarchen Makedonius entwickelt. Erst nach 383 sei der Begriff "Makedonianer" auf die Pneumatomachen übertragen worden und habe dann rasch diese Bezeichnung verdrängt.

Diesem Ergebnis wird man mit Modifikationen zustimmen können. Vor allem dürfte Hieronymus nicht eine solch überragende Rolle gespielt haben. Möglicherweise ist "Makedonianer" zunächst der westliche Name, "Pneumatomachen" aber der östliche gewesen.

Das - und die Frage, ob die Pneumatomachen wirklich erst nach 383 "Makedonianer" genannt wurden - hängt von der Beurteilung des römischen Synodalschreibens von 378 ab (s. MEINHOLD Sp.1o68). Zweifellos sind hier zu Beginn mit den pneumatologischen Aussagen die Pneumatomachen gemeint. Ob aber das nächste Anathem ("anathematizamus Macedonianos, qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere, sed nomen") die Kenntnis verrät, daß Makedonianer und Pneumatomachen zweierlei seien, und ob mit "Macedoniani" nur die Homöusianer gemeint seien, wird angesichts der Tatsache fraglich, daß es zu dieser Zeit gar keine organisierten Homöusianer mehr gab, die nicht Pneumatomachen waren. Das Anathem ist so inhaltslos, daß vermutet werden kann, Rom habe hier nur einen bloßen Namen aufgegriffen, ohne eine genaue Anschauung damit zu verbinden.

Ferner ist zu bezweifeln, daß in der "Dissertatio Maximini" die Bemerkung "non secundum Macedonianam fraudulentiam" "eindeutig den Homöusianismus" meint (so MEINHOLD Sp.1o76,24ff). Denn in der Fortsetzung heißt es (ed. KAUFFMANN p.74,14) bei der Aufzählung der Ketzer: "sive Omousianos sive Omoeusianos sive Macedonianos" ! Mit letzteren sind wohl eindeutig n i c h t die Homöusianer gemeint, sondern die Pneumatomachen. Als Beleg für MEINHOLDs Rekonstruktion fällt diese Stelle also weg.

Man kann weiterhin bezweifeln, daß im Edikt vom 25.7. 383 tatsächlich Pneumatomachen und Makedonianer gleichgesetzt werden (so MEINHOLD Sp.1o69,5o). Die Aufzählung "Eunomiani, Ariani, Macedoniani, Pneumatomachi" legt das nicht gerade nahe (angesichts der Tatsache, daß mit "Ariani" die Homöer gemeint sein dürften).

Etwas Anderes ist es, ob die Makedonianer der sechziger Jahre schon Pneumatomachen waren.

In einer alten Konstantinopeler Legende heißt es von denjenigen, die mit Makedonius durch Eudoxius vertrieben wurden: Μακεδονιανοὶ ὠνομάσθησαν τῷ πνεύματι ἁγίῳ ναυαγοῦντες. Hier werden also die pneumatologischen Häretiker als "Makedonianer" gekennzeichnet! Wenn TELFER [1] recht hat, daß diese Legende schon vor 361 fixiert worden ist, dann haben wir hier einen eindeutigen Beleg dafür, daß die Pneumatomachen schon vor 383 auch "Makedonianer" hießen und daß Makedonius doch nicht so einfach von den Pneumatomachen getrennt werden kann, wie LOOFS meinte.[2]

MEINHOLD (Sp.1o77f) lehnt zwar ebenfalls eine historische Kontinuität zwischen Makedonius und den Pneumatomachen ab, meint aber, daß pneumatomachische Anschauungen bei ihm - und den Homöusianern allgemein - vorgebildet gewesen seien. Über dieses zurückhaltende Urteil - das man allerdings nicht mit dem Hinweis auf die 2.antiochenische Formel stützen kann (s. S.162)! - wird man etwas hinausgehen können:

1. Eine kontinuierliche Linie führt von der "Sammlungsbewegung um Makedonius" über die "Links"-Homöusianer zu den Pneumatomachen. - 2. Die Verbindung des Makedonius mit d e n Pneumatomachen-Führern Eustathius und Eleusius (Soz. IV,27,1f) legt die Vermutung nahe, daß die spätere pneumatomachische Anschauung in diesem Kreis schon um 36o bestand. - 3. Unsere Untersuchung der Homöusianer (S.189f) hat die Möglichkeit einer solchen Annahme bestätigt. - 4. Unter diesen Voraussetzungen kann man der verdächtigen Bemerkung des Sozomenus (IV, 27,1;p.183,23ff) vielleicht doch Vertrauen schenken: εἰσηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον

1) W. TELFER, Paul of Constantinople, HThR 43, 195o, S.41
2) Art. "Macedonius" in RE 3.A., Bd.12, S.47

- τῷ πατρί, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπεφαί-
-νετο διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν θείων ἀγγέλων λέγων τις οὐκ ἂν ἁμάρτοι. Gegen die Annahme, hier würden die späteren pneumatomachischen Anschauungen eingetragen, (so z.B. MEINHOLD Sp.1o78,2f) spricht, daß der Geist nicht "Geschöpf" genannt wird. Das aber wäre der Fall, wenn ein Schriftsteller des 5.Jhdts die Lehre des Makedonius nach dem Pneumatomachen-Bild seiner Zeit stilisiert hätte! Die Aussage ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων macht dagegen einen altertümlichenEindruck, so kann Makedonius sich ausgedrückt haben.

Ist diese Stelle authentisch[1], dann haben wir bereits bei ihm die für die Pneumatomachen charakteristische Anschauung vom W e s e n des Heiligen Geistes.[2]

Zusammenfassend wird man sagen können, daß Makedonius höchstwahrscheinlich bereits pneumatomachisch gedacht hat und daß folglich die Bezeichnung "Makedonianer" einiges Recht besitzt.

---

1) In diesem Fall wird man sie auf Sabinus zurückführen können.

2) Was Makedonius über die Engel gesagt hat, wird Sozomenus nicht gewußt oder nicht mehr verstanden haben. Hat er den Geist in die Engelwelt eingegliedert? Dann wäre das noch ein Hinweis auf eine f r ü h e Form des Pneumatomachentums.

LITERATURVERZEICHNIS

Textausgaben:

Athanasius: Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint Esprit. Introduction et traduction par Joseph Lebon, SCh 15, Paris 1947

Shapland, C.R.B.: The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit, translated with introduction and notes, London 1951

Opera omnia quae extant, MG 25 - 28, Paris 1884/87

Basilius von Cäsarea: The Book of St. Basil the Great (Bishop in Caesarea in Cappadocia) On the Holy Spirit, ed by C.F.H. Johnston, Oxford 1892

Basile de Cesarée, Traité du Saint Esprit. Text grec, introduction, traduction et notes, ed. B. Pruche, SCh 17, Paris 1945

Opera omnia quae extant, MG 29-32, Paris 1886/88

Cyrillus von Alexandria: Opera quae reperiri potuerunt omnia, MG 75, Paris 1863

Cyrillus von Jerusalem: Katechesen, hg. von Reischl-Rupp, 2 Bde, München 1848/6o

Didymus von Alexandria: Opera omnia, MG 39, Paris 1863

Epiphanius von Salamis: Ancoratus und Panarion, hg. von K.Holl, GCS 25, 31, 37, Leipzig-Berlin 1915/33

Eusebius von Cäsarea: Werke IV. Band, hg. von E.Klostermann, GCS 14, Leipzig 19o6

Eusebius von Emesa: Buytaert, E.M.: Eusèbe d' Emèse. Discours conservés en latin. Spicilegium Sacrum Lovaniense fasc. 26-27, Louvain 1953/57

Gregorius von Nazianz: Die fünf theologischen Reden, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, hg. von J. Barbel, Testimonia Bd.3, Düsseldorf 1963

Opera omnia quae extant, MG 35-36, Paris 1885/86

Gregorius von Nyssa: Opera ed. W.Jaeger. - Vol.III,1: Opera dogmatica minora, ed. F.Mueller, Leiden 1958

Opera quae reperiri potuerunt omnia, MG 45-46, Paris 1863

Origenes: Werke Bde I+II hg. von P.Koetschau, GCS 1+2, Leipzig 1899, Bd.III hg. von E.Klostermann, GCS 3, Leipzig 19o1, Bd.IV hg. von E.Preuschen, GCS 4, Leipzig 19o3, Bd.V hg. von P.Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913

Philostorgius: Kirchengeschichte hg. von J.Bidez, GCS 21, Leipzig 1913

Sokrates: Historia ecclesiastica, MG 67, Paris 1864

Sozomenus: Kirchengeschichte hg. von J.Bidez-G.C.Hansen, GCS 5o, Berlin 196o

Theodoret: Kirchengeschichte hg. von L.Parmentier-F.Scheidweiler, GCS 44, Berlin 1954

Funk, F.X.: Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde, Paderborn 19o5

Funk, F.X. - Diekamp, F.: Patres Apostolici vol.2, Tübingen 1913

Hahn, A.: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, 3.A., hg. von L.Hahn, Breslau 1897

Routh, M.J.: Reliquiae Sacrae sive auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi, vol.3-4, ed. II, Oxford 1846

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd.1, Gütersloh 1965

Albertz, Martin: Untersuchungen über die Schriften des Eunomius, Theol. Diss. Halle 19o8

Albertz, Martin: Zur Geschichte der jungarianischen Kirchengemeinschaft, ThStKr 82, 19o9, S.2o5-78

Altaner, Berthold: Patrologie, 6.A. hg. von A.Stuiber, Freiburg 196o

Andresen, Carl: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, ZNW 52,1961, S.1-39

Bardenhewer, Otto: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd.1-3, 2.A., Freiburg 1913/23

Bardy, Gustave: Recherches sur Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936

Batiffol, Pierre: Parthénius de Lampsaque, étude d'hagiographie arienne, RQ 6, 1892, S.35-51

Batiffol, Pierre: Sozomène et Sabinos, ByZ 7, 1898,S.265-84

Berkhof, Hendrik: Die Theologie des Eusebius von Cäsarea, Amsterdam 1939

Botte, Bernard: L'Eucologe de Sérapion est-il authentique? OrChr 48, 1964, S.5o-56

Buytaert, Eligius M.: L'Héritage littéraire d'Eusèbe d' Emèse, Bibl.du Muséon vol. 24, Louvain 1949

Buytaert, Eligius M.: On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa. Franc. Studies St.Bonaventure, N.S. vol.14, New York 1954, S.34-48

Caspari, Carl P.: Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879

Crouzel, Henri: Théologie de l'Image de Dieu chez Origène, Paris 1956

Dörrie, Heinrich: Hypostasis, NAG 1955,3, S.35-92

Doerries, Hermann: De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, AAG Phil.-hist.Kl. III,39, Göttingen 1956

Faye, Eugène de: Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, vol.3, Bibl. de l'Ecole des hautes études. Sc.rel.44, Paris 1928

Galtier, Paul: Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs, AnGreg Ser.theol. vol.35, sect.A(n.4),Rom 1945

Geppert, Franz: Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus, Stud.z.Gesch.d.Theol.u.Kirche III,4, Leipzig 1898

Gericke, Wolfgang: Marcell von Ankyra, Theol.Arb. z.Bibel-, Kirchen- u. Geistesgeschichte 1o, Halle 194o

Gerlitz, Peter: Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Leiden 1963

Gribomont, Jean: Art."Esprit Saint chez les Pères. A.Pères grecs", DSp IV,2, Sp.1257-72, Paris 1961

Gribomont, Jean: Art."Eustathe de Sébaste", DSp IV,2, Sp. 17o8ff, Paris 1961

Gribomont, Jean: Le Monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme, Stud.Patr., TU 64,9, 1957, S.4oo-15

Günthör, Anselm: Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk des Didymus des Blinden von Alexandrien, Studia Anselmiana 11, Rom 1941

Gummerus, Jaako: Die homöusianische Partei, Helsinki 19oo

Gwatkin, Henry M.: Studies in Arianism, 2.A., Cambridge 19oo

Hammerschmidt, Ernst: Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa und dem zweiten allgemeinen Konzil von Konstantinopel, ThRv 51, 1955, Sp.145-54

Harnack, Adolf: Die Hypotyposen des Theognost, TU N.F.9,3, Leipzig 19o3, S.73-92

Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5.A., Tübingen 1931

Holl, Karl: Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen-Leipzig 19o4

Holl, Karl: Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift "Adversus Arium et Sabellium", in Ges.Aufs. z.KG Bd.2, S. 298-3o9

Mc Intyre, John: The Holy Spirit in Greek Patristic Thought, SJTh vol. 7, Edinburgh-London 1954, S.353-75

Jäger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963

Kelly, John N.D.: Early Christian Creeds, 2.A.,London 1952

Kettler, F.W.: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, BZNW 31, 1966

Koch, Hal: Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, AKG 22,Berlin 1922

Kraft, Heinz: Homousios, ZKG 66,1954/55, S. 1-24

Kretschmar, Georg: Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, BHTh 21, Tübingen 1956

Lebon, Joseph: La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme, RHE 2o, 1924, S.181-21o, 357-86

Leipoldt, Johannes: Didymus der Blinde von Alexandria, TU N.F. 14,3, Leipzig 19o5

Lietzmann, Hans: Geschichte der Alten Kirche, Bd.2-4, 3.A. Berlin 1961

Loofs, Friedrich: Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898

Loofs, Friedrich: Artt. "Arianismus", "Eustathius", "Macedonius" in RE 3.A., Bd.2,S.6ff, Bd.5,S.627ff, Bd.12,S.41ff

Loofs, Friedrich: Zwei macedonianische Dialoge, SAB 1914, S. 526-51

Loofs, Friedrich: Art. "Macedonianism" in ERE 8, 225ff

Loofs, Friedrich: Die Christologie der Macedonianer, in Festschr. f. A. Hauck, Leipzig 1916, S.64-76

Lowry, Charles: Origen as Trinitarian, JThS 37, 1936,S.225-240

Macholz, Waldemar: Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Theol.Diss. Halle 1902

v.d.Meer-Mohrmann: Bildatlas der frühchristlichen Welt (dt. Ausg.von H.Kraft), Gütersloh 1959

Meinhold, Peter: Art. "Pneumatomachoi" in PWK Bd.21,1(1951), Sp.1066-1101

Müller, Karl (- H.v.Campenhausen): Geschichte der alten Kirche, 3.A., Tübingen 1941

Nager, Franz: Die Trinitätslehre des hl.Basilius des Großen, Paderborn 1912

Nemeshegyi, Peter: La paternité de Dieu chez Origène, Bibl. de Théol., ser.IV vol.2, Tornai 1960

Niederberger, Basilius: Die Logoslehre des hl. Cyrillus von Jerusalem, FChLDG 14,5, Paderborn 1923

Pelikan, Jaroslav: Montanism and its Trinitarian Significance, Ch H 25 , 1956, S.99-109

Perler, Othmar: Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa, HJ 77, 1958, S.73-82

Pollard, T.E.: The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy, BJRL 41, 1958/59, S.414-29

Pollard, T.E.: Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius, Stud.Patr.II, TU 64, Berlin 1957, S.282-87

Prestige, George Leonard: God in Patristic Thought, 2.A., London 1952

Prestige, George Leonard: St.Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, hg.von H.Chadwick, London 1956

Quasten, Johannes: Patrology, vol.3, Utrecht-Antwerpen 1960

Radford, Lewis B.: Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter, Cambridge 1908

Ramsay, W.M.: The Historical Geography of Asia Minor, Royal Geogr.Soc., Suppl.-Papers vol.IV, London 1890

Riedmatten, Henri de: Les actes de procès de Paul de Samosate, Fribourg 1952

Riedmatten, Henri de: La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, JThS N.S. 7,1956, S.199-210; 8,1957, S.53-70

Riggenbach, Eduard: Der trinitarische Taufbefehl Mt 28,19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht, BFChTh 7,1, Gütersloh 1903

Ritter, Adolf-Martin: Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, FKDG 15, Göttingen 1965

Schermann, Theodor: Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts, StrThS IV,4/5, Freiburg 1901

Schoo, Georg: Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenus Neue Stud.z.Gesch.d.Theol.u.Kirche 11, Berlin 1911

Schultze, Viktor: Altchristliche Städte und Landschaften II Gütersloh 1922

Schwartz, Eduard: Ges.Schriften Bd.4 (Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts), Berlin 1960

Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.1-2, 5.A., Darmstadt 1959

Sickenberger, Joseph: Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien, TU N.F. 6,1, Leipzig 1901

Staimer, Edeltraut: Die Schrift "De Spiritu Sancto" von Didymus dem Blinden von Alexandrien, Theol. Diss. München 1960

Stead, G.C.: The Significance of the Homousios, Stud.Patr. III, TU 78, Berlin 1961, S.397-412

Steidle, Basilius: Neue Untersuchungen zu Origenes' Peri Archon, ZNW 40, 1941, S.236-43

Stevenson, J.: Studies in Eusebius, Cambridge 1929

Stiegele, Paul: Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie, Freib. Theol.Stud. 12, Freiburg 1913

Swaans, W.J.: A propos des "Catéchèses mystagogiques" attribuées à saint Cyrille de Jérusalem, Muséon 55, 1942, S.1-43

Swete, Henry Barclay: The Holy Spirit in the Ancient Church, London 1912

Tui$ier, A.: Le sens du terme homousios dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'Ecole d'Antioche, Stud.Patr.III, TU 78, Berlin 1961, S.421-3o

Wallace-Hadrill, D.S.: Eusebius of Caesarea, London 196o



L e b e n s l a u f

Am 7. 8. 1941 wurde ich als zweites Kind des Pastors Arno Hauschild und seiner Ehefrau Ilse, geb. Wagner, in Lübeck geboren. Ich besuchte von 1952 bis 1961 den altsprachlichen Zweig des Katharineums zu Lübeck, wo ich zusammen mit dem Abitur auch das Hebraicum ablegte.
In Göttingen, Tübingen und Hamburg studierte ich acht Semester Theologie und legte vor der Ev.-Theol. Fakultät in Hamburg am 1o.7. 1965 das Erste Theologische Examen ab. Seitdem stehe ich in der Vikars-Ausbildung der Ev.-Luth. Kirche in Lübeck.

Für meine Beschäftigung mit der Alten Kirche erhielt ich die wesentlichen Anregungen durch Herrn Prof. Kretschmar (Hamburg) und Herrn Prof.Eltester (Tübingen). Im Winter-Semester 1963/64 wurde ich anläßlich eines Seminars über die Pneumatologie bei Athanasius und Basilius von Herrn Prof. Kretschmar auf Eustathius von Sebaste aufmerksam gemacht. Die daraus entspringende Arbeit hat ihren Niederschlag im III.Teil meiner Dissertation gefunden und wurde nach dem Examen auf sämtliche Pneumatomachen ausgedehnt. Im Januar 1967 war sie endgültig abgeschlossen.